

226.6R

K81

Class 226.6 R

Book 1481

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK.

Besides the main topic, this book also treats of

Subject No.

On page

Subject No.

On page

Die Abfassungszeit
des
lukanischen Geschichtswerkes.

Eine historisch-kritische und exegetische Untersuchung

von

Lic. theol. **Heinrich Koch,**

Domhilfsprediger und Adjunkt am Königl. Domkandidatenstift
in Berlin.

Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

1911.

Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes.

Eine historisch-kritische und exegetische Untersuchung

von

Lic. theol. **Heinrich Koch,**

Domhilfsprediger und Adjunkt am Königl. Domkandidatenstift
in Berlin.

Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

1911.



226.6R
K 81


53909

Alle Rechte vorbehalten.

VERBODEN OM TE
VERBODEN
VERBODEN

Meiner Mutter

zum sechzigsten Geburtstag.



Digitized by the Internet Archive
in 2025

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1
§ 1. Der Schluß der Apostelgeschichte	3
I. Geschichte der Auslegung des Schlusses der Apostelgeschichte	3
II. Der Zusammenhang des Schlusses der Apostelgeschichte mit ihrem Plan	17
1. Der Plan der Apostelgeschichte	17
2. Die Eingliederung des Schlusses in den Plan der Apostelgeschichte	24
III. Die Bedeutung des Schlusses der Apostelgeschichte für die Frage der Abfassungszeit	25
§ 2. Die Apostelgeschichte	31
I. Einleitung	31
1. Die Quellenfrage	31
2. Lukas und Josephus	35
II. Die inneren Verhältnisse des Urchristentums	36
1. Judenchristentum und Heidenchristentum (Petrus und Paulus).	36
2. Das Gesamtbild des Urchristentums	39
(Entwicklung der christlichen Sitte S. 39, Ursprünge christlichen Gemeindelebens S. 40, Namen der Christen S. 40, Gemeinwesen und Verfassung S. 41, Wirkungen des Geistes S. 45 [Allgemeines S. 45, das Pfingstfest S. 46, die Handauflegung S. 47], Theologische Terminologie S. 48, [Sprachsatz S. 48, „Gnosticismus“ S. 49], Ergebnis S. 50.	
III. Die äußere Lage der Christenheit	51
1. Judentum und Christentum	51
(Die Zerstörung Jerusalems S. 51, die freundliche Stellung der Christen, des Paulus, des Lukas zu den Juden S. 52, die feindselige Haltung der Juden gegen die Christen S. 54).	

	Seite
2. Heidentum und Christentum	54
(Der Kaiser S. 54, das heidnische Volk S. 56, die römischen Behörden S. 57, der Märtyrertod des Petrus und des Paulus S. 58).	
IV. Die Seereise von Cäsarea nach Rom	59
§ 3. Die Eigentümlichkeit des Berichtes von der eschatologischen Rede Jesu bei Lukas (c. 21)	63
I. Geschichtliche Orientierung	63
(Ergebnis S. 71).	
II. Die eschatologische Rede Jesu bei Markus (c. 13) . . .	72
(vv. 5—13 S. 72, Die Weissagung von dem βδέλυγμα τῆς ἐρημύσεως S. 76, vv. 19—27 S. 80, Ergebnis S. 80)	
III. Die eschatologische Rede Jesu bei Lukas (c. 21) . . .	80
(Die endgeschichtliche Einführung S. 81, die zeitgeschichtliche Einschaltung (vv. 12—24] S. 82, der endgeschichtliche Ausblick S. 88, Ergebnis S. 90).	
IV. Die Quellenfrage bei der lukanischen Einschaltung (vv. 12 bis 24)	91
V. Die inneren Gründe für die eigentümliche Komposition der eschatologischen Rede Jesu bei Lukas (c. 21) . .	94
(Die Rücksicht auf den Plan S. 95, auf das Interesse und das Verständnis der Empfänger des Evangeliums S. 96).	
VI. Die äußere Veranlassung zu der Aufnahme der Weissagung von der Zerstörung Jerusalems (vv. 20—24)	98
§ 4. Das Ergebnis	100

Abkürzungen

für die öfters angeführten Werke.

Blaß, Acta = Blaß, Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter, 1895.

Harnack, I = Harnack, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. I. Lukas der Arzt, 1906.

Harnack, III = Harnack, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. III. Die Apostelgeschichte, 1908.

Harnack, Chronologie = Harnack, Geschichte der althristlichen Literatur bis Eusebius. Chronologie, I. 1897.

Jülicher, Einleitung = Jülicher, Einleitung in das Neue Testament. 5. u. 6. Aufl. 1906.

B. Weiß, Einleitung = B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament, 1897.

B. Weiß, Quellen = B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums, 1907.

Zahn, Einleitung, I, bzw. II = Zahn, Einleitung in das Neue Testament. 3. Aufl. Bd. I, 1906, bzw. Bd. II, 1907.

Einleitung.

Harnack nennt in seiner jüngsten Schrift über die Apostelgeschichte (III, S. 219f.) „die wichtigsten Argumente für die Abfassung der Apostelgeschichte am Anfang der sechziger Jahre“. Er fällt aber schließlich das Urteil: „Lukas schrieb zur Zeit des Titus oder in der früheren Zeit Domitians, vielleicht aber schon am Anfang der sechziger Jahre“ (S. 221).

Wenn die nachfolgende Untersuchung zu der von Harnack offen gelassenen Frage Stellung nimmt¹⁾, so geht sie von folgender Beobachtung aus: Die Aufstellungen über die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes verraten häufig einen methodischen Fehler. Sie beruhen grobenteils — seit de Wette — auf der anfechtbaren Voraussetzung, daß in der eschatologischen Rede Jesu bei Lukas (21, 5—36) die Zerstörung Jerusalems als bereits eingetreten sich widerspiegele²⁾.

¹⁾ Für Anregung und Förderung der Arbeit spricht der Verfasser auch an dieser Stelle Herrn Geh. Konsistorialrat Prof. D. Dr. Haußleiter seinen herzlichsten Dank aus.

²⁾ Vgl. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament. 3. A. Freiburg i. Br. 1892, S. 374: „Im Gegensatz zu Mt 24 läßt Lc 21, 20, wie auch schon 19, 43. 44, die ganze und volle Wirklichkeit der Zerstörung Jerusalems vor Augen treten (sichere Errungenschaft schon seit de Wette). Die lange kunstvolle Belagerung durch feindliche Heere, wie wir sie aus Josephus kennen, ersetzt hier das prophetisch-dunkle *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* Mr 13, 15 = Mt 24, 15; auch der Erd- und Pfahlwall, welchen Titus aufführen ließ, die Hungersnot, das Blutbad, die Gefangenschaft des zuvor lange geängstet gewesenen Volkes, endlich die Niederreißung von Stadt und Tempel treten deutlich in Sicht, an Stelle des *εὐθὺς* Mt 24, 29 aber Lc 21, 24 *καὶ οἱ ἐθνῶν*, da „Jerusalem von den Heiden zertreten wird“ — ein unbestimmt langer Zeitraum, in dessen Mitte der Verfasser

Bei der mit dieser Auffassung gegebenen Ansetzung des Lukasevangeliums nach 70 verkannte man den Fingerzeig, den der auffallende Schluß der Apostelgeschichte für die Frage nach ihrer Abfassungszeit bietet, oder man suchte nach Erklärungen, die den Grund für die Form des Schlusses nicht in der Abfassungszeit der Apostelgeschichte, sondern in irgend welchen anderen Umständen fanden.

In Wirklichkeit aber empfängt der unbefangene Leser, der mit Spannung das Geschick des Apostels Paulus bis zu seiner Ankunft in Rom verfolgt hat, aus dem plötzlichen Abbrechen der Erzählung den Eindruck, daß die Apostelgeschichte am Ende der beiden Jahre, von denen sie am Schlusse berichtet, abgefaßt sei.

Eine Untersuchung über die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes muß daher bei dem Schluß der Apostelgeschichte ihren Ausgang nehmen.

Im weiteren Verlaufe entsteht für sie die Aufgabe, die in der Apostelgeschichte sich widerspiegelnden Zeitverhältnisse einer näheren Betrachtung zu unterziehen und so das durch den Schluß der Apostelgeschichte gewonnene Ergebnis auf seine Stichhaltigkeit hin zu erproben.

In Bezug auf die eschatologische Rede Jesu bei Lukas (21, 5—36) ergibt sich endlich das Problem, ob ihre Eigentümlichkeit notwendig auf die inzwischen eingetretene Zerstörung Jerusalems hinweise oder ob nicht vielmehr andere Umstände für die eigentümliche Gestaltung des lukanischen Berichtes maßgebend gewesen seien.

Aus diesen kurzen Andeutungen ergeben sich von selbst Methode, Gang und Aufgabe der nachfolgenden Untersuchung.

schreibt“. — S. 405: „Wenn nun aber das 3. Evangelium selbst das Jahr 70 schon hinter sich hat, so kann der *δεύτερος λόγος* (vgl. Act. 1, 1) nicht vorher geschrieben sein“.

Ähnlich B. Weiß, Einleitung, S. 559: „Die hergebrachte Annahme, daß das Buch (die Apostelgeschichte) zu der Zeit geschrieben sei, mit der es abbricht, wird durch die Abfassungszeit des Evangeliums unmöglich gemacht“. S. 531: „Denn daß die Weissagungen 19, 43 f., 21, 24 bereits ex eventu umgestaltet sind und die Zerstörung Jerusalems voraussetzen, liegt klar zu Tage“; vgl. auch Jülicher, Einleitung, S. 295.

§ 1.

Der Schluß der Apostelgeschichte.

I. Geschichte der Auslegung des Schlusses der Apostelgeschichte.

Es empfiehlt sich, der Erörterung über den Schluß der Apostelgeschichte eine kritische Übersicht über die bisherigen Auffassungen voranzustellen. Wir gewinnen aus der geschichtlichen Orientierung zugleich die Möglichkeit zu einer schärferen Formulierung des an den Schluß sich anknüpfenden Problems.

Der Umstand, daß die Apostelgeschichte an einem bestimmten Zeitpunkt der Lebensgeschichte des Paulus schließt, ohne über seine weiteren Schicksale etwas zu berichten, stellte schon die patristische Exegese vor eine schwierige Frage. Denn im Anschluß an altkirchliche Überlieferung war die Anschauung herrschend, daß Paulus, aus der römischen Gefangenschaft befreit, zunächst nach Spanien gegangen, dann zum Besuch der christlichen Gemeinden in den Orient zurückgekehrt sei, bis er endlich in einer zweiten römischen Gefangenschaft den Märtyrertod gefunden habe¹⁾.

Solange man nun den eigentlichen Zweck der Apostel-

¹⁾ Cf. I. Clem. 57: *ἐπὶ τὸ τέλος τῆς δυνάμεως ἐλθόν* (in Rom! geschrieben), Can. Muratori I. 38f., später z. B. Origenes (bei Eus. h. e. III, 1, 3, im Anschluß an die offenbar mit zu Origenes gehörenden Worte von dem Märtyrertod des Petrus in Rom), Eusebius (h. e. II, 22, 2), Chrysostomus (Opera ed. Montfaucon, Venedig, 1741, tom. VIII, pag. 725, hom. 75 in Matth.; tom. IX, pag. 414, hom. 55 in act. apost.), Hieronymus (de vir. ill. c. 5), Euthalius, ed. Zaccagni, Collectanea monumentorum veterum ecclesiae graecae ac latinae, tom. I (unic.), pag. 522, [cf. 531ff.]; vgl. zu der Gefangenschaftsfrage die eingehende Untersuchung von Spitta, Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums. I. 1898, S. 1–108.

geschichte verkannte und ihren Inhalt im wesentlichen als eine Geschichte der Apostel, besonders des Petrus und des Paulus auffaßte, befremdete es, daß der unzertrennliche Gefährte des Paulus¹⁾ nichts über den weiteren Lebensgang des Apostels berichtete. Man griff zu äußerlichen Erklärungen. Chrysostomus²⁾ begnügt sich mit dem Urteil, daß auch das Vorhandene für aufmerksame Leser genüge, daß die alten Schriftsteller sich auf das Notwendigste beschränkten und auf die Niederschrift nicht großes Gewicht legten, da sie vieles mündlich überlieferten. An anderer Stelle³⁾ bemerkt er inbezug auf den Schluß, der Verfasser lasse den Leser in Spannung („dürstend“) und nötige ihn, den Schluß auf die späteren Schicksale des Apostels selbst zu ziehen. Übrigens werde die Anleitung zu dem richtigen Schluß Röm. 15, 24 gegeben. Zudem — so führt er dann in einem prächtigen Bilde aus — wie man an einem Teile des Himmelsgewölbes den ganzen Himmel erkennen und aus den Strahlen der Sonne auf die Beschaffenheit der Sonne überhaupt schließen könne, so könne man aus den Taten des Apostels, wenn sie auch nur zum Teil uns bekannt geworden seien, auf die Art aller seiner Taten schließen: sie seien voll von Gefahren. Man fühlt das Unbefriedigende dieser Erklärung, die ganz

¹⁾ Cf. Col. 4, 14; Philem. 24; 2. Tim. 4, 11; Iren. III, 1, 6 (ὁ ἀκόλουθος Παύλου); III, 14, 1 (Lucas inseparabilis fuit a Paulo); Hieron. de vir. ill. c. 7 (sectator apostoli Pauli et omnis eius peregrinationis comes); Chrysostomus (bei der Erklärung von 2. Tim. 4, 11), cf. Montfaucon, IX, pag. 720 (αὐτὸς γὰρ σφόδρα ἀδιασπάστως εἶχεν αὐτοῦ [scil. Παύλου], Oecumenius (Migne, patr. gr. tom. 118, col. 25): συναπεδήμει τοῖς ἀποστόλοις καὶ μάλιστα τῷ Παύλῳ, καὶ εἰδὼς ἀκριβῶς γράφει, ebenso Theophylact, in fast wörtlichem Anschluß an Oecumenius (Migne, patr. gr. tom. 125, col. 485).

²⁾ hom. 1 in act. apost. ed. Montfaucon, IX, pag. 2 = Migne, patr. gr. tom. 60, col. 15: Εἰ δέ τις λέγοι· Καὶ τί δήποτε οὐχὶ πάντα συνέγραψε, μέχρι τέλους ὡν μέτ' αὐτοῦ; ἐκεῖνο ἂν εἰποιμεν, ὅτι καὶ ταῦτα ἀρκεῦντα ἦν τοῖς βουλομένοις προσέχειν καὶ ὅτι πρὸς τὰ κατεπείγοντα ἀεὶ ἵσταντο καὶ ὅτι οὐκ ἐν τῷ λογογραφεῖν ἦν αὐτοῖς ἡ σπουδή· πολλὰ γὰρ καὶ ἀγράφῳ παραδόσει δεδοκασι.

³⁾ hom. 55, Montfaucon, IX, pag. 414 = Migne, patr. gr. tom. 60, col. 882: Μέχρι τούτων τὸν λόγον ἵστησιν ὁ συγγραφεὺς καὶ ἀφήσιν διψῶντα τὸν ἀκροατὴν, ὥστε τὸ λοιπὸν ἀφ' ἐαυτοῦ συλλογίζεσθαι.

von der geschichtlichen Situation absieht. Immerhin, das erste Chrysostomus-Zitat findet sich fast wörtlich aufgenommen von Theophylact, der an diesem Punkt seine gewöhnliche Quelle, den Kommentar des „Oecumenius“, verläßt¹⁾. Aber auch die Betrachtungen, die „Oecumenius“ über den Schluß der Apostelgeschichte anstellt, werden dem vorliegenden Problem nicht gerecht. Er gibt zwar seiner Verwunderung darüber Ausdruck, daß Lukas weder das Ende des Paulus, noch überhaupt dessen zweite Anklage vor Nero beschrieben habe, obwohl er doch nach 2. Tim. 4, 11 bei Paulus weilte, behilft sich aber dann mit einer Reihe äußerlicher Vermutungen²⁾.

¹⁾ Die Untersuchungen über die Autorschaft bzw. die Quellen der Kommentare des „Oecumenius“ (vgl. Zöckler, RE³, XIV, 304) und des Theophylact, wie überhaupt der byzantinischen exegetischen Litteratur in der Zeit nach der Mitte des 5. Jahrhunderts stehen kaum in den ersten Anfängen (cf. Ehrhardt in Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur [= Iwan Müller's Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, vol. IX] 2. A. 1897, S. 181 ff.). Hinter „Oecumenius“, steht ein unbekannter Autor, und Theophylact dürfte viel von seinem Ansehen als Exeget einbüßen, wenn sich die Vermutung Ehrhardts bestätigt, daß Theophylact im wesentlichen nur die Rolle eines Compilators spielt. Sein Kommentar über die Apostelgeschichte ist fast identisch mit demjenigen des „Oecumenius“. Sein fast wörtlich auf Chrysostomus zurückgehendes Urteil über den Abschluß der Apostelgeschichte sei als charakteristisches Beispiel seiner Kompilationsarbeit hier eingerückt: *Ὅτι πάντα δὲ μέχρι τέλους, ὅσα ἔπραξεν ὁ θεσπέσιος Παῦλος, ἀναγράφει Λουκᾶς, καίτοι σὺν αὐτῷ ὃν μέχρι τελευτῆς· πρῶτον μὲν, ὅτι καὶ ταῦτα ἡγεῖτο ὠφέλειαν τοῖς βουλομένοις παρέχειν· δεύτερον δέ, ὅτι πρὸς τὰ κατεπείγοντα αἰεὶ ἵσταντο, καὶ οὐκ ἐν τῇ λογογραφεῖν ἦν αὐτοῖς ἡ σπουδὴ· πολλὰ γὰρ ἀγράφῳ παραδύσει παραδεδώκασιν* (Migne patr. gr. tom. 125, col. 849).

²⁾ Er schreibt in seinen *ὑποθέσεις τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων* (Opera ed. Morellus, tom. I, Paris, 1631, Einl. = Migne, patr. gr. tom. 118, col. 81): *Ὅτι ἔγραψε δὲ καὶ τὸ τέλος Παύλου καὶ τὴν ἐκ δευτέρου αὐτοῦ πρὸς Νέρωνα ἀπαγωγὴν, καίτοι συνῆν καὶ τότε Παύλῳ, αὐτοῦ γράφοντος Παύλου, ὅτι Λουκᾶς ἐστὶ μόνος μετ' αὐτοῦ, ἢ ὅτι οὐ προῦκειτο αὐτῷ, ἱστορίαν δι' ὅλου ποιεῖν, ἀλλ' ὅσον μόνον ἐνδείξασθαι τὴν πρὸς τὸν Χριστὸν αὐτοῦ προσαγωγὴν, καὶ ὅσα κατήπειγεν. Ἡ οὐκ ἔσχε καιρὸν πρὸς τὸ πέρας ἐπιθεῖναι τῇ ἐξ ἀρχῆς προθέσει. Πολὺς γὰρ ὁ παρὰ τῶν διωκτῶν ἐπιεικόμενος τοῖς τοῦ Κυρίου κατ' ἀρχὰς ταραχός.*

In Gegensatz zu dieser Stelle steht eine andere (Morellus, p. 187 = Migne, col. 305). Nachdem „Oecumenius“ — wahrscheinlich im Anschluß an Eusebius (h. e. II, 22, 6) — die Abfassungszeit der Apostel-

Die Argumentationen des Chrysostomus (Theophylact) und „Oecumenius“ kehren in ähnlichem Stile, mit Modifikationen, in der Geschichte der Exegese wieder. Eine größere Fülle von Stoff, meint man, wäre für den Leser verwirrend gewesen. Bei einer Fortsetzung der Apostelgeschichte würde Lukas nichts gesagt haben, was in ihr nicht schon zehnfach wiederholt worden sei)¹. Bescheidenheit müsse sich an dem genügen lassen, was Lukas zur Unterweisung und Stärkung im Glauben für ausreichend erachtet habe²); Neugier sei es, nach den weiteren Lebensschicksalen des Paulus und der übrigen Apostel zu fragen³). Lukas habe entweder am Ende der AG 28, 30 erwähnten 2 Jahre den Apostel verlassen,

geschichte bestimmt hat — vgl. zu Eusebius unten S. 14 — fährt er fort: *Οὐδὲ τὸ μαρτύριον τοῦτον ἐγκατέθετο τῇ βίβλῳ* [scil. *Λουκᾶς*]· *καταλιπόντες γὰρ αὐτὸν ἐκείσε* (scil. in Rom), *Λουκᾶς τε καὶ Ἀρίσταρχος ἐξῆλθον*. Der Satz mit *γάρ*, in dem das *καταλιπόντες* nach sonstiger patristischer Auffassung (vgl. unten Eusebius S. 14 und Euthalius S. 15) offenbar zeitlich mit dem Ende der *διετία* (AG 28, 30) zusammenfällt, begründet die Übergehung auch des Martyriums durch den Hinweis darauf, daß Lukas (mit Aristarch) den Apostel verlassen hätten, während die Stelle in den *ὑποθέσεις* hervorhebt, daß Lukas die zweite Gefangensetzung und das Ende des Paulus unter Nero nicht berichtet hat, obwohl er auch damals bei Paulus war.

¹) Heinrich Bullinger, Comment. in act. apost. libri VI, Tig. 1533, pag. 327.

²) Heinrich Bullinger, a. a. O. Praefatio u. pag. 327; Christ. Pe-largus, *Historiae sacrae . . . act. apost. expositio*, Francof. a. O., 1602 pag. 5; Joh. Dan. Arcularius, Comment. in act. apost., hrsg. von Balth. Mentzer, Francof. a. M., 1607, pag. 5 u. 939; Lindhammer, *Der . . . Apostelgeschichte Erklärung und Anwendung*, Halle 1725, Vorwort, III, § 3.

³) Joh. Dan. Arcularius, a. a. O. pag. 5. Gerbrand van Leeuwen, *Die Geschichte der Apostel erklärt*, Bremen, 1708, S. 59; Erasmus schließt zwar seinen Comment. actuum apost., Basel, 1540 mit den Worten: *Historia abrupta est; quae autem abruptiois fuerint causae, incertum est; interim multas imaginari licet, quas imaginandas relinquo otioso lectori*. Aber an anderer Stelle (nach *Criticorum sacr. tom. VII, ad act. apost.* Amsterdam, 1698, col. 2) sagt er in schmerzlichem Bedauern: *Utinam S. Lucas, quemadmodum exorsus erat hanc narrationem, ita longius fuisset prosecutus* und — stellt (col. 3) über den Abschluß der Apostelgeschichte Erwägungen an, die sich auf der Linie der angeführten Auslegungen bewegen.

oder er habe ihm in der Gefangenschaft gedient und keine Muße gehabt, mehr zu schreiben¹⁾.

Die bisher angeführten Argumentationen haben fast nur historischen Wert; sie zeigen, wieviel Aufmerksamkeit der eigentümliche Schluß der Apostelgeschichte von jeher auf sich gezogen hat. Sie alle begründen nicht, warum die Apostelgeschichte gerade mit der Ankunft und zweijährigen Evangelisationstätigkeit des Paulus in Rom schließt. Eine befriedigende Antwort konnte erst gefunden werden, wenn man den Schluß mit der Anlage des ganzen Werkes in Verbindung brachte.

Die Baur'sche Schule hat mit Hilfe ihrer Tendenzkritik eine Lösung versucht. Die „kirchenpolitische Vermittlungsschrift“, deren Tendenz auf die Aussöhnung der beiden Parteien der zeitgenössischen Christenheit im zweiten Jahrhundert, des Paulinismus und des Judaismus, gerichtet gewesen sei, nehme auf die „Sage“ Bezug, die den Apostelfürsten Petrus nach Rom geführt habe. Mit einer deutlichen Absichtlichkeit lasse die Apostelgeschichte nach vorangehenden Hinweisen auf Rom den Apostel schließlich trotz aller Hindernisse nach der Hauptstadt des Reiches gelangen. Der „Sage“ über Petrus wollte sie die Wirklichkeit der Geschichte des Paulus gegenüber stellen. Sie schloß, nachdem sie mit dem Bericht von der Predigtthätigkeit des Paulus in Rom seiner Gleichstellung mit Petrus Genüge getan.²⁾ Es bleibt indes — gerade von der Voraussetzung der Baur'schen Tendenzkritik aus — unverständlich, warum der Verfasser nicht auch von der nach Baur in der ersten römischen Gefangenschaft erfolgten Hinrichtung des Paulus berichtete, da sie doch geeignet gewesen wäre, auch das Lebensende des Paulus auf die gleiche Stufe mit dem „erdichteten“ Märtyrertod des Petrus in Rom zu rücken.

Unter Anerkennung der in der Apostelgeschichte hervortretenden Richtung des Evangeliums nach Rom, aber unter Abweisung der Tendenzkritik fand eine Reihe älterer und

¹⁾ Joh. Lorinus, *Comment. in act. apost.*, Köln, 1621, pag. 3.

²⁾ Vgl. hierzu besonders F. Chr. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, 2. A. Leipzig 1866. I. S. 243—272, auch Ed. Zeller, *Die Apostelgeschichte*, Stuttgart, 1854, S. 371 f.

neuerer Forscher im wesentlichen die Ausbreitung des Christentums von Jerusalem nach Rom¹⁾ in der Apostelgeschichte geschildert.

So gewiß — wie wir unten sehen werden — mit der Feststellung dieses oder eines ähnlichen Planes eine gute Erklärung dafür an die Hand gegeben ist, daß die Apostelgeschichte an dieser Stelle schließt, so gewiß genügt sie nicht²⁾ im Hinblick auf die Art, wie sie schließt.

In der Tat ist auch über das „Wie“ des Schlusses eine Reihe von Erwägungen angestellt worden. Das Abbrechen der Apostelgeschichte bei ihrem Bericht von der Ankunft des Paulus in Rom sah Hug³⁾ in ihrer Widmung an den (in Rom lebenden) Theophilus begründet, dem die weiteren Vorgänge in Rom bekannt gewesen seien. Mit Rücksicht auf ihn habe Lukas an vielen von Rom weiter entfernten Orten Erläuterungen, meist geographischen Inhalts, beigefügt. Er unterlasse solche Erklärungen bei Orten, die in der Nähe Roms lagen.⁴⁾ Träfe indes diese Annahme zu, so müßte man vielmehr erwarten, daß Lukas bereits mit dem Zeitpunkt, an dem der Apostel den Boden Italiens beträt, die Apostelgeschichte abschloß. Alle folgenden Ereignisse waren sicher einem in Rom lebenden, in enger Beziehung zur christlichen Gemeinde stehenden Manne bekannt. Die Wirksamkeit des Paulus in Rom schildert aber Lukas in ähnlicher Weise wie sein Auf-

¹⁾ So zuerst — so weit ich sehe — Baumgarten, Die Apostelgeschichte oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom, Halle, 1852. 2. A. 1859. Ähnliche Formulierungen für den Plan der Apostelgeschichte gaben Lechler, Die Apostelgeschichte, in Langes Bibelwerk V. 1862, S. 3, Zöckler, Die Apostelgeschichte (Kurzgefaßter Kommentar) München, 1894, S. 148, Harnack, s. unten S. 17. Haußleiter, s. unten S. 18.

²⁾ Gegen Zöckler, a. a. O. S. 162, B. Weiß, Einleitung, S. 560. Anm. 2.

³⁾ Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, II, 2. A. 1821, S. 269 f.; ebenso Tholuck, Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, Hamburg, 1837, S. 385, Lekebusch, Komposition und Entstehung der Apostelgeschichte, Gotha, 1854, S. 233, M. Sorof, Die Entstehung der Apostelgeschichte, Berlin, 1890, S. 100, C. Clemen, Die Chronologie der paulinischen Briefe, Halle, 1893, S. 153.

⁴⁾ Vgl. die Kritik dieser Beobachtung bei Zahn, Einleitung, I, S. 446, Anm. 2.

treten in den anderen Städten: zunächst sein Bestreben, die Juden zu gewinnen, dann seine Predigt an die Heiden.

Nicht weniger anfechtbar ist der Versuch, den auffallenden Schluß aus einer politisch-apologetischen Tendenz der Apostelgeschichte abzuleiten¹⁾. Der Verfasser soll die Absicht verfolgt haben, das Christentum als politisch ungefährlich nachzuweisen und der Gunst der römischen Behörden zu empfehlen. Da die in der römischen Gefangenschaft (AG 28, 30) erfolgte Hinrichtung des Paulus dieser Tendenz widersprochen hätte, so habe der Verfasser mit dem Bericht von der ungehinderten zweijährigen Evangelisationstätigkeit des Paulus in Rom abbrechen müssen. Aber der Verfasser konnte schwerlich das verbergen, was zu seiner Zeit — nach den meisten dieser Kritiker zur Zeit Domitians — jeder wußte (Harnack, Chronologie, S. 247, Anm.). Wenn Jülicher (Einleitung, S. 33) das Verschweigen der Enthauptung mit der Ansicht begründet, daß der Verfasser „nicht eine Biographie des Paulus, sondern den Triumphzug des Evangeliums unter Führung der Apostel beschreiben will“²⁾, so hält diese Begründung nicht Stich. Wie erhebend wirkt in der lukanischen Darstellung der Tod des Stephanus! Wie natürlich ordnet er sich dem Plane der Apostelgeschichte ein! Das Blut des Märtyrers wird der Same der Kirche. Im Verlaufe seiner Erzählung hat der Verfasser stets die Gerichtsverhandlungen und Anklagen benutzt, um Paulus als

¹⁾ Die Litteratur dieses Versuchs s. bei H. H. Wendt, (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, III) 8. A. 1899. S. 13.

²⁾ Mit einem ähnlichen Gedanken begründet H. H. Wendt a. a. O. S. 31 f. den Umstand, daß der Verfasser der uns vorliegenden Apostelgeschichte nur die abschließenden VV. 30. 31, nicht aber wenigstens noch eine kurze Bemerkung über die Enthauptung des Paulus angeführt hätte. Zu einer ergreifenden Darstellung des Martyriums hätte es ihm dagegen an Quellenmaterial gefehlt. (Hausrath, Der Apostel Paulus. 2. A. 1872. S. 498; Clemen, Die Chronologie der paulinischen Briefe. Halle, 1893. S. 154), da die neronische Verfolgung den Apostel wahrscheinlich so plötzlich als einen der ersten hingerafft habe, daß die damaligen Christen in Rom nie etwas Direktes über das Wann und Wie seiner Hinrichtung erfuhren. Aber der Prozeß des Paulus wird sicher nicht in solcher Heimlichkeit vor sich gegangen sein, ganz abgesehen von der Frage, ob die Hinrichtung schon i. J. 64 erfolgt ist.

Zeugen Christi und seines Evangeliums seinen Lesern vor die Seele zu führen (AG 22, 1—21; 23, 1—10; 24, 1—23; 25, 1—12; 26, 1—32). Wie nahe hätte es gelegen, die vielleicht packendste und rührendste Szene im Leben des Apostels, seine Verantwortung vor dem römischen Kaiser, auszumalen, wie ergreifend wäre es gewesen, sein Zeugnis von dem Erhöhten während der Verhandlungen, seine Glaubensfreudigkeit in den letzten Stunden und Minuten seines Lebens zu schildern, wie lohnend, alle diese Vorgänge im Rahmen der Erzählung in den Triumphzug des Evangeliums einzuordnen! Der Umstand, daß der Verfasser keinen Bericht von der letzten Gerichtsverhandlung und der Enthauptung des Paulus unter Nero der Nachwelt hinterlassen hat, ist einer der wichtigsten Anhaltspunkte für die Ansetzung der Abfassungszeit der Apostelgeschichte.

Daß der Verfasser durch unvorhergesehene Umstände oder durch plötzlich eingetretenen Tod (vielleicht während der Verfolgung unter Nero) an der Vollendung des Werkes verhindert worden sei,¹⁾ ist eine Notauskunft, die wenig glaubwürdig klingt, da die beiden Schlußverse sich auch in der Form als wohlüberlegt charakterisieren.

Man hat neuerdings durch den Hinweis auf das „antike Buchwesen“ (Birt, 1892, S. 310 ff.) eine Erklärung versucht²⁾. Die Apostelgeschichte umfasse, ebenso wie das Lukasevangelium (auch das Matthäusevangelium), ca. 2500 Stichen. In diesem mittleren Format seien gewöhnlich die Bücher der damaligen Zeit verfaßt worden. Der Verfasser sei, wie am Schluß des ersten Teiles (des Lukasevangeliums), mit dem Raum, den die Buchrolle ihm darbot, zu Ende gewesen. Aber man kann sich schwer vorstellen, daß der Verfasser den Schluß der Rolle nicht rechtzeitig genug hätte erkennen und nicht

¹⁾ So Schott, Olshausen, Hausrath, Clemen, auch schon Heumann, Erklärung der Apostelgeschichte, Hannover, 1753, S. 8 u. 725.

²⁾ Vgl. Jacobsen, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1888, S. 134f.; 1890, S. 503f.; Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, I, 1. S. 77; Spitta, Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums, I, Gött. 1893, S. 15f.; Rüegg, St. Kr. 1896, S. 64ff.; Harnack, Chronologie, S. 248.

wenigstens noch eine kurze Mitteilung über den Ausgang des Prozesses hätte anfügen können.

Die Schwierigkeit wird auch nicht durch die Annahme eines *τρίτος λόγος*, der entweder nicht zur Ausführung gekommen oder uns verloren gegangen sei, gehoben.¹⁾ Die Hypothese bot große Vorteile. Sie schien vor allem die Frage nach der Abfassungszeit der Apostelgeschichte von dem auffallenden Schluß abzulösen und für die Bestimmung der Abfassungszeit den weitesten Spielraum zu gewähren. Daß in AG 1, 1 das Wort *πρῶτον* der Hypothese zu gute komme, ist durch den Sprachgebrauch von *πρῶτος* bei Lukas ausgeschlossen.²⁾ Man mag ferner darüber hinwegsehen, daß von der Existenz eines dritten lukanischen Werkes in der altchristlichen Litteratur auch nicht die leiseste Spur vorhanden ist. Schwerer wiegt — bei der Annahme eines von Lukas nur beabsichtigten *τρίτος λόγος* — das Bedenken, ob der Stoff zu einem dritten Teil ausgereicht hätte (Jülicher, Einleitung, S. 33) oder ob es dem Verfasser möglich gewesen wäre, für den *τρίτος λόγος* einen Gesichtspunkt zu finden, unter dem er ihn dem vorangehenden Teil hätte angliedern können (Harnack, Chronologie, S. 247). Unter den leitenden Gedanken eines Fortschrittes der Geschichte

¹⁾ Nachdem Bengel (im Gnomon zu AG 28, 30) die Möglichkeit einer von Lukas geplanten Weiterführung der Apostelgeschichte flüchtig ins Auge gefaßt hatte („Fortasse Lucas meditabatur tertium librum, in quo repeteret acta illius biennii; sicut Act. 1 quaedam exposuit tacita ultimo capite evangelii“) wurde die *τρίτος-λόγος*-Hypothese von einer Reihe namhafter Forscher aufgenommen und verteidigt, so von Credner, Bleek, Ewald, Meyer, Jakobsen, aber auch Hase, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, I. Lpz. 1886, S. 116, Spitta, Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert, Halle, 1891, S. 318f., ders. zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums, 1893, S. 15; Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, S. 77, Einleitung, I, S. 374ff., Vogel, Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil, Lpz. 2. A. 1899, S. 48.

²⁾ Offenbar ist AG 12, 10 *πρῶτος* statt des grammatisch korrekten *πρότερος* gebraucht, das bei Lukas niemals vorkommt; vgl. Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 2. A. Göttingen, 1902, S. 36, Belser, Einleitung in das Neue Testament, 1901, S. 126, gegen Zahn, Einleitung, II, S. 395, Anm. 16 u. A.

des *εὐαγγελίζεσθαι* hätte er jedenfalls die Reise des Apostels in den Orient zum Besuch der von ihm gegründeten Gemeinden nicht stellen können. Auch scheint der absichtsvollen Nebeneinanderstellung der Verkündigung Jesu und der der Apostel ein dritter Teil sich wenig passend anzufügen. Entscheidend aber spricht gegen die Hypothese folgende Beobachtung. Am Ende des Evangeliums führt Lukas den Gang der Erzählung bis zum Abschied des Auferstandenen und bis zur Himmelfahrt fort, um am Anfang der Apostelgeschichte den Faden der Erzählung mit einer ausführlichen Darstellung der Himmelfahrt und der ihr unmittelbar vorangehenden und folgenden Begebenheiten wieder aufzunehmen. Er schlägt also eine Brücke vom ersten zum zweiten Teil. Der Schluß der Apostelgeschichte läßt die Brücke zu einem von Lukas etwa ins Auge gefaßten *τρίτος λόγος* vermissen. Die Apostelgeschichte bricht mitten in der Erzählung ab, an einer Stelle, bei der die Spannung des Lesers aufs höchste gestiegen ist. Die Annahme, daß Lukas durch die kurze Charakteristik der zweijährigen Gefangenschaft in Rom (VV. 30 u. 31) die Brücke zu dem *τρίτος λόγος* habe schlagen wollen, ist wenig stichhaltig; denn in jedem Falle wäre bei der Schlußbemerkung eine aus drei Worten bestehende Mitteilung über den Ausgang des Prozesses nötig gewesen¹⁾. Man erkennt: Durch die *τρίτος-λόγος*-Hypothese wird das Problem nicht gelöst, sondern verschoben.

Für die Wertung der bisher dargestellten Erklärungsversuche ist das Urteil Harnacks (III, S. 219) beachtenswert: „ganz bequem und völlig einleuchtend ist keine derselben“.

Es ist ein Beweis für die vorurteilslose Frische und Natürlichkeit der ältesten kirchlichen Exegeten²⁾, wenn sie aus dem rätselhaften Abbrechen der Apostelgeschichte den Schluß zogen, daß sie unmittelbar nach dem Ende des zwei-

¹⁾ Gegen Bengel (Gnomon zu V. 30), Spitta (Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I, 1893, S. 15) und Zahn (Einleitung S. 375 f.).

²⁾ Vgl. deren treffende Charakteristik bei Zahn, Das Evangelium des Matthäus, 1910, S. VII.

jährigen Wirkens des Apostels in Rom (AG 28, 30. 31) abgefaßt sei.

Das erste Beispiel¹⁾ für diese Schlußfolgerung bietet der Canon Muratori Zeile 35—39. Die viel umstrittene Stelle des etwa aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts stammenden, ursprünglich wohl griechisch geschriebenen altkirchlichen Schriftenverzeichnisses lautet nach den im wesentlichen übereinstimmenden Vorschlägen der Forscher folgendermaßen: *Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theophilo comprehendit, quia sub praesentia eius singula gerebantur, sicuti et semota passione Petri evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis.* Der Sinn dieser Worte scheint deutlich. Die Apostelgeschichte hinterläßt für den Fragmentisten den Eindruck, daß sie wesentlich Selbsterlebtes berichtet. Unter diesem Eindruck erklärt sich ihm die Übergehung des Martyriums des Petrus damit, daß Lukas — weil offenbar in der Begleitung des befreiten Paulus befindlich — dem Märtyrertod des Petrus nicht mit beigewohnt habe; *praesentia* ist von hier aus in örtlichem Sinne zu verstehen. Wenn er aber auch die vor dem Martyrium des Petrus liegende Reise des Paulus nach Spanien nicht erwähne, so liege der Grund offenbar darin, daß Lukas sie noch nicht hatte erleben können; *praesentia* hat im Hinblick auf diesen Gedanken zeitliche Bedeutung. Mit Recht bemerkt Zahn (Geschichte des neutestamentlichen Kanons, II, 1, Erl. und Lpz. 1890, S. 57), daß die Argumentation des Fragmentisten nur unter der Voraussetzung einleuchtend ist, daß Lukas nach Meinung des Fragmentisten die beiden Ereignisse nicht erlebt habe, also die Apostelgeschichte unmittelbar nach Ablauf der zweijährigen römischen Gefangenschaft, mit der die Erzählung abschließt, geschrieben haben müsse²⁾.

¹⁾ Die Clemens-Stelle Eus. h. e. VI, 14, 5—7 lassen wir in diesem Zusammenhange außer Betracht, da nichts in ihr auf eine aus dem Schluß der Apostelgeschichte gewonnene Kombination über die Abfassungszeit hinweist (gegen Zahn, Einleitung, II, S. 182).

²⁾ Die hier vorgetragene Auslegung nähert sich derjenigen Zahns, a. a. O. S. 57 f. Andere dagegen folgern, Lukas habe — nach Meinung

Deutlicher als der Canon Muratori hat Eusebius (h. e. II, 22, 2—6) diesen Schluß gezogen. Die Überlieferung von einer Befreiung des Apostels aus der ersten römischen Gefangenschaft, von seiner erneuten Evangelisationstätigkeit und seinem späteren Martyrium in Rom findet Eusebius bestätigt durch 2. Tim. 4, 16—18, bes. 16. Während Lukas in der zweiten römischen Gefangenschaft (nach V. 11) bei Paulus gewesen sei, habe er (nach V. 16) vor der Gerichtsverhandlung der ersten („ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογίᾳ“) den Apostel verlassen. Der „natürliche“ Schluß sei, daß Lukas in jener Zeit die Apostelgeschichte beendet habe, da er die Geschichtserzählung nur bis zu diesem Zeitpunkt führe.

Auch Hieronymus hat — wie es scheint — den Schluß der Apostelgeschichte mit ihrer Abfassungszeit in Verbindung gebracht. Er nennt zwar nur den Ort der Abfassung, scheint aber doch auch die Zeit als durch das Ende der beiden Gefangenschaftsjahre des Paulus bestimmt anzusehen¹⁾.

des Fragmentisten — erst nach dem Tode des Paulus geschrieben. Auch Spitta (a. a. O. S. 62 f.) bestreitet die Richtigkeit der Annahme, daß der Fragmentist aus dem Abbrechen der Apostelgeschichte auf ihre Abfassungszeit geschlossen habe. Der Fragmentist habe sich die Übergehung der passio Petri und der profectio Pauli ad Spaniam nur damit erklärt, daß diese beiden Begebenheiten sich nicht in der Gegenwart des Lukas ereignet hätten. Mit dieser Erklärung steht aber die Annahme Spittas in Widerspruch, daß dem Fragmentisten eine Tradition vorgelegen habe, die Lukas als Augenzeugen des Todes Pauli bezeichnete. Spitta gelangt notwendig zu dem Ergebnis einer gewissen Inkonsistenz oder eines Versehens auf Seiten des Fragmentisten. Der Umstand aber, daß der Fragmentist neben dem Martyrium des Petrus nicht zugleich das des Paulus nannte, hängt nicht etwa mit einem Versehen des Fragmentisten (so Spitta), sondern wahrscheinlich mit der altkirchlichen Tradition zusammen, nach der die Hinrichtung des Paulus erst mehrere Jahre nach dem Martyrium des Petrus erfolgte. Dem Fragmentisten waren die beiden von ihm angeführten Ereignisse als die auf die Abfassungszeit zunächst folgenden in erster Linie wichtig.

¹⁾ Er schreibt (de vir. ill. c. 7): Aliud quoque edidit volumen egregium, quod titulo apostolicarum πράξεων praenotatur. Cuius historia usque ad biennium Romae commorantis Pauli peruenit, id est, usque ad quartum Neronis annum. Ex quo intelligimus in eadem urbe librum esse compositum (Migne, patr. lat. tom. 23, S. 619); vgl. zum Text Bernoulli, Hieronymus und Gennadius De viris illustribus

Die Argumentation des Eusebius kehrt, modifiziert, in näherer Ausführung bei Euthalius wieder¹⁾. In seinem berühmten Prolog zu den paulinischen Briefen²⁾ schließt er aus dem Abschluß der Apostelgeschichte auf ihre in das Ende der zwei Jahre (V. 30) fallende Abfassungszeit³⁾. Lukas habe am Schlusse der zwei Jahre den Apostel verlassen. Da er die sich anschließenden Ereignisse zur Zeit der Abfassung naturgemäß nicht kannte, habe er auch das Martyrium des Paulus in seinem Werk nicht aufgezeichnet. Bei der folgenden Berechnung der Chronologie des Paulus kommt Euthalius im Anschluß an Eusebius zu dem Ergebnis, daß der Apostel, aus

(= Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften von Krüger, 11. Heft), Freiburg i. B. u. Lpz. 1895, S. 11, vgl. S. XXXVI.

¹⁾ Die Person des um den neutestamentlichen Bibeltext verdienten Euthalius ist erst in neuester Zeit durch eine glückliche Entdeckung Wobbermins aufgehehlt worden. Nach ihr steht es nunmehr wohl außer Zweifel, daß Euthalius, der spätere Bischof von Sulce auf Sardinien, erst dem 7. Jahrhundert angehört (vor 680; vgl. von Soden, Die Schriften des neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte. I. 1. Berlin, 1902, S. 638—648; vgl. zu den früheren Erörterungen über Euthalius: von Dobschütz, Euthaliusstudien, Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1898, S. 107—154; ders. RE³ V, 1898, S. 631—633; vgl. auch Nestle, Einführung in das griech. N. T. Gött. 1909, S. 211).

²⁾ Der Prolog des Euthalius findet sich in guter Ausgabe bei Zaccagni, a. a. O. p. 545—535, vollständig (mit Zaccagni's Anmerkungen) auch bei Migne, patr. gr. tom. 85, col. 698—713, verkürzt, im Kommentar des „Oecumenius“, Migne, patr. gr. tom. 118, col. 307—316. Den Euthaliusprolog nach „Oecumenius“ bringt z. B. auch eine in der Greifswalder Universitätsbibliothek befindliche Sonderausgabe unter dem Titel: Vita et peregrinatio Pauli Apostoli scripta ab Euthalio diacono... in gratiam studiosae iuventutis graecolatine edita Francof. 1609.

³⁾ Die entscheidende Stelle lautet: Συνῆν δὲ αὐτῇ (scil. τῇ Παύλῳ) καὶ Ἀρίσταρχος, ὃν καὶ εἰκότως συναιχμαλώτόν ποῦ τῶν Ἀποστόλων ἀποκαλεῖ, καὶ Δουκᾶς ὁ τὰς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων γραφῇ παραδούς· καὶ ἐκείσε οὖν ἐπὶ τῶν Ῥωμαίων ὁ Παῦλος διετίαν ὅλην αὐθις ἐφυλάττετο· ταῦτα γὰρ καὶ μέχρι τούτων ἱστορεῖ Δουκᾶς ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν Ἀποστόλων, κατ' ἐκεῖνο καιροῦ τὸ βιβλίον συγγραψάμενος, καὶ τὰ καθ' ἑξῆς ἥμισυ τότε γινώσκων, οὐδὲ τὸ μαρτύριον τοῦτο ἐγκατέθετο τῇ βίβλῳ· καταλιπόντες γὰρ αὐτὸν ἐκείσε, Δουκᾶς τε καὶ Ἀρίσταρχος ἐξῆλθον (Zaccagni, a. a. O. pag. 531 = Migne, patr. gr. tom. 85, col. 709).

der römischen Gefangenschaft befreit, noch 10 Jahre seine Evangelisationstätigkeit fortgesetzt habe, endlich aufs neue in römische Gefangenschaft geraten sei, bei der ihm wiederum Lukas treu zur Seite stand, bis im 13. Jahre der Regierungszeit des Nero seine Hinrichtung erfolgte. Er sichert sich am Schluß dieser Ausführungen vorsichtig gegen den Widerspruch derer, die seiner Darlegung über die späteren Schicksale des Paulus das Schweigen der Apostelgeschichte entgehen lassen könnten (Zaccagni, pag. 534 = Migne, 85, col. 713). Das Martyrium des Paulus lag geraume Zeit nach den im Buche des Lukas behandelten Ereignissen (. . . τὸ μαρτύριον ἡμῖν ὁδὸς (scil. Λουκᾶς) οὐ γράφει, ἔξωρον γὰρ καὶ μετὰ πολὺν τῆς βίβλου γεγένηται . . .) — ein Urtheil, das durch seine frühere Darlegung über die Abfassungszeit näher erläutert wird.

Die Ansetzung der Abfassungszeit der Apostelgeschichte am Ende der beiden Jahre der römischen Gefangenschaft des Paulus tritt in der Geschichte der Exegese immer wieder auf. Wenn man bei der Erklärung der Apostelgeschichte überhaupt über ihre Abfassungszeit reflektiert, was bis zum 19. Jahrhundert allerdings selten geschieht, bringt man sie stets mit dem Schluß der Apostelgeschichte in Verbindung, wobei man zum Teil auf die Patristiker, besonders häufig auf Hieronymus rekurriert¹⁾ — bisweilen mit der Modifikation, daß Lukas bald nach dem Weggange des Paulus nach Spanien sein Werk verfaßt habe²⁾.

Eine Wendung in der Frage trat erst durch den Einfluß der Baur'schen Schule ein, die den auffallenden Schluß

¹⁾ So Beda Venerabilis, *Expositio act. ap.* [Migne, patr. lat. tom. 92, pag. 940 (wörtlich nach Hieronymus)]. Von denen, die unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den Schluß der Apostelgeschichte deren Abfassung in das Ende der *δεξία* (AG 28, 30) verlegen, seien genannt: Joh. Christ. Wolf, *Curæ philologicae et criticae*, ed. 3, Hamburg, 1739 (bei der Auslegung von AG 28, 30); Sam. Friedr. Nathan. Morus, *Versio et explicatio act. apost.* ed. Dindorf. Lips. 1794, S. 6; H. E. G. Paulus, *Exeg. Handbuch über die drei ersten Evangelien*, Heidelberg, 1830, S. 11; A. Tholuck, *Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte*, Hamburg, 1837, S. 378 f.

²⁾ So Matthäus Polus in *Synopsis Criticorum aliorumque S. Scripturae interpretum*, vol. IV, London, 1674, col. 842; Hugo Grotius, *Annotationes in N. T.* tom. I, Erl. u. Lpz. 1756, pag. 674.

der Apostelgeschichte mit der Tendenz des ganzen lukanischen Geschichtswerkes in Verbindung brachte. Sie erst hat die Frage nach der Abfassungszeit der Apostelgeschichte prinzipiell von deren Schluß abgelöst. Aber sowohl ihr Erklärungsversuch, wie die Versuche anderer Kritiker sind — wie wir sahen — der abrupten Form des Schlusses nicht gerecht geworden. In dieser Erkenntnis hat eine Reihe von Exegeten bis in die neueste Zeit daran festgehalten, daß der auffallende Schluß der Apostelgeschichte die Annahme ihrer Abfassungszeit am Ende der zweijährigen Gefangenschaft des Paulus in Rom erfordere ¹⁾.

Überblicken wir die Geschichte der Auslegung des Schlusses der Apostelgeschichte, so erscheint es zwar als wahrscheinlich, daß der Schluß mit dem Plan der Apostelgeschichte in Zusammenhang steht. Aber dieser Zusammenhang erklärt noch nicht ausreichend die abrupte Form des Schlusses. Für sie scheint die Reflexion auf die Abfassungszeit die einzig befriedigende Lösung zu bieten.

Wir suchen diese Vermutungen in der nachfolgenden Untersuchung zu erproben. Sie hat auf eine doppelte Frage die Antwort zu finden:

1) Inwiefern hängt der Schluß der Apostelgeschichte mit ihrem Plan zusammen?

2) Inwiefern läßt sich aus dem auffallenden Abbrechen der Apostelgeschichte auf ihre Abfassungszeit schließen?

II. Der Zusammenhang des Schlußes der Apostelgeschichte mit ihrem Plan.

1. Der Plan der Apostelgeschichte.

„Die Kraft des Geistes Jesu in den Aposteln, wie sie die Urgemeinde begründet, die Heidenmission hervorgerufen, das Evangelium von Jerusalem nach Rom geführt und an

¹⁾ Unter den früheren seien genannt: Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters, Gött. 1848, S. 400 ff.; F. X. Reithmayr, Ein-

die Stelle des immer mehr sich verstockenden Judentums, die empfängliche Völkerwelt gesetzt hat“ — mit diesem Satz hat Harnack neuerdings (III, S. 12) den Plan der Apostelgeschichte bestimmt¹⁾. Der Zusammenhang zwischen dem Plane des Evangeliums und der Apostelgeschichte kommt noch deutlicher zum Ausdruck, wenn man einer von Hofmann²⁾ und Haußleiter³⁾ gegebenen Anregung folgt. Das lukanische Geschichtswerk erzählt „die Geschichte und den Fortschritt des neutestamentlichen *εὐαγγελίζεσθαι*“ (Haußleiter, S. 13). Versuchen wir diese Formulierung für die Darstellung des Planes der Apostelgeschichte zu verwerten⁴⁾.

Mit Anknüpfung an den Schluß des Evangeliums berichtet der Anfang der Apostelgeschichte von dem Verkehr des Auferstandenen mit seinen Jüngern und seiner Weisung an sie, seine Zeugen zu sein in Jerusalem und Samaria und bis an das Ende der Welt (1, 8). Die Geschichte und der Fortschritt des *εὐαγγελίζεσθαι* über die Grenzen Jerusalems und Palästinas hinaus vollzieht sich also im Auftrage Jesu und offenbart sich als Fortsetzung der Evangelisationstätigkeit des Herrn. Es ist der von Jesus verheißene und am Pfingstfest über die Jünger ausgegossene Geist, der diese Geschichte ermöglicht, der Petrus zum ersten Zeugen des Evangeliums werden läßt und die erste Gemeinde durch dieses

leitung in die kanonischen Bücher des neuen Bundes, 1852, S. 478 ff.; Bisping, Erklärung der Apostelgeschichte, 1866, S. 6. Neuerdings ist namentlich Blaß, Acta, S. 3, für die Ansetzung der Abfassungszeit der Apostelgeschichte im Jahre 63 eingetreten, und Harnack hat in seiner jüngsten Schrift über die Apostelgeschichte (III, S. 219f) unter den Gründen, die für diese Ansetzung sprechen, auch die abrupte Form des Schlusses angeführt.

¹⁾ Ähnlich früher (Chronologie, S. 247).

²⁾ Das Geschichtswerk des Lukas, „Vermischte Aufsätze“, 1878, zusammengestellt von H. Schmid, S. 158 ff.

³⁾ Der Missionsgedanke im Evangelium des Lukas Barmen, 1904, S. 13.

⁴⁾ Haußleiter (a. a. O. S. 7 ff.) stellt den Sprachgebrauch und die Häufigkeit der Verwendung des Begriffes *εὐαγγελίζεσθαι* bei Lukas fest und macht darauf aufmerksam, wie dieses Wort — das mit *διδάσκειν* und *κηρύσσειν* wechselt — „immer wieder auf Höhepunkten der Darstellung“ (S. 13) in der Apostelgeschichte auftritt.

Zeugnis sammelt (cc. 2 u. 3), trotz der Machinationen des hohen Rates (c. 4) und der durch die Heuchelei des Ananias und der Sapphira hervorgerufenen vorübergehenden Störung der Gemeinschaft. Wenn selbst der hohe Rat nutzlos gegen die neu sich bildende Christusgemeinde vorgeht und sogar der Rat eines Gamaliel unbewußt ein Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums werden muß, so ergibt sich deutlich, daß kein Hindernis die Ausbreitung des Evangeliums zu hemmen vermag (c. 5); denn von den Aposteln gilt: *οὐκ ἐπαύοντο διδάσκοντες καὶ εὐαγγελίζόμενοι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν* (5, 42). Wie das Wachstum der Gemeinde einerseits die Einrichtung des Diakonenamtes erfordert, so hat es andererseits die Wirkung, daß neben den Aposteln andere in den Dienst der Verkündigung treten, zunächst der mit Gnade und Geisteskraft ausgerüstete Stephanus (c. 6), der als erster Blutzeuge der Gemeinde in den Tod geht. Es ist ein Beweis für die dramatische Darstellungskunst des Erzählers, wenn er bei der Steinigung des Stephanus flüchtig die Person des Paulus im Hintergrunde auftauchen läßt. An der Schwelle der Entwicklung, die das Evangelium über die Grenzen Jerusalems führt, erscheint die Jünglingsgestalt dessen, der zuerst seinen ganzen Haß gegen den Gekreuzigten aufbietet, um die Entwicklung des *εὐαγγελίσεσθαι* aufzuhalten. Paulus gehört notwendig in die Exposition des geschichtlichen Dramas hinein, das den Siegeszug des Evangeliums von Jerusalem bis Rom zu schildern unternimmt (c. 7). Die Steinigung des Stephanus und die sich anschließende Verfolgung hat mit der Zerstreuung der Gemeinde nur die weitere Ausbreitung des Evangeliums von Jerusalem über Judäa und Samaria zur Folge: *οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διῆλθον εὐαγγελίζόμενοι τὸν λόγον* (8, 4). In Samaria tritt, gegen Simon Magus, als neuer Bote des Evangeliums Philippus auf, der (8, 12) ausdrücklich als Träger des *εὐαγγελίσεσθαι* bezeichnet wird. Ihm treten Petrus und Johannes zur Seite; die Rückkehr nach Jerusalem gibt diesen Aposteln Gelegenheit, „viele Dörfer“ der Samariter zu „evangelisieren“ (8, 25). Wenn bald darauf, vor der Taufe des Kämmerers (8, 35) und wenige Zeilen weiter, bei der Evangelisationstätig-

keit des Philippus bis Azotus hin (8, 40), das Wort *εὐαγγελιζέσθαι* auftritt, so ergibt sich, daß es dem Verfasser darauf ankam, die Person des Philippus als die treibende Kraft der Evangelisation von Samaria (vgl. 21, 8) zu kennzeichnen.

In der bisherigen Darstellung ist zugleich der Boden für das Auftreten des Mannes bereitet worden, der aus dem fanatisch erbitterten Jesusfeind zum glühenden Christusfreund wird, für die Missionstätigkeit des Paulus. Seine Bekehrung bei Damaskus veranlaßt zunächst eine vorübergehende Predigtstätigkeit in Damaskus und führt den durch den Haß der Juden Gefährdeten für eine Zeit nach Jerusalem und in die Stille seiner Heimatstadt Tarsus (9, 30). Er verschwindet eine Zeit lang vom Schauplatz der Geschichte, um später der Hauptträger des *εὐαγγελιζέσθαι* in der Heidenwelt zu werden.

Mit glänzendem Geschick der Komposition zeigt der Verfasser für die Zwischenzeit die Bedingungen auf, die eine spätere durch judenchristlichen Partikularismus nicht gehemmte Missionstätigkeit des großen Heidenapostels ermöglichen. Er schildert, wie der Apostel der Beschneidung, Petrus, durch Erfahrungstatsachen (bei der Bekehrung des Kornelius) allmählich zu der Erkenntnis gedrängt wird, daß den Heiden die frohe Botschaft gehöre, ohne daß sie vorher durch das Judentum und seine Beschneidung hindurchgehen müßten: Gott selbst war ja der Träger des durch Jesus Christus vermittelten Evangeliums (10, 36) vom Heil. In der Uebermittlung dieses Heiles sieht Gott die Person nicht an (c. 10). Den Worten des Petrus folgt die Tat. Die partikularistischen Schranken fallen. Petrus verkündigt nicht nur den Heiden das Evangelium, sondern tritt mit den Bekehrten auch in Tischgemeinschaft. Durch sein Beispiel und seinen Erfolg gelangt auch die Muttergemeinde zu der Überzeugung: auch den Heiden gehört das Heil. Ja noch mehr! In Antiochia entsteht die erste im wesentlichen heidenchristliche Gemeinde. Es ist eine Bestätigung für die Richtigkeit der bisherigen Gedankenentwicklung, wenn bei der Darstellung dieses kirchengeschichtlich bedeutungsvollen Ereignisses das Wort *εὐαγγελιζέσθαι* sich einfindet (11, 20). In Antiochia tritt, von Barnabas der bisherigen Stille in Tarsus

entzogen, die „Christen“ sammelnd und lehrend, Paulus auf. Bevor der Verfasser auf ihn das Interesse des Lesers fast ausschließlich hinlenkt, entwirft er mit wenigen Strichen ein rührendes Bild von der Opferwilligkeit der Heidenchristen in Antiochia bei der Hungersnot unter Claudius (11, 27—30) und daneben das abschreckende Bild von der feindseligen Gesinnung des Königs Herodes Antipas und des jüdischen Volkes (12, 3) gegenüber den Christen (c. 12). Der Pragmatismus der lukanischen Darstellung tritt deutlich zu Tage. Die Geschichte des *εὐαγγελίζεσθαι* geht über das sich dagegen verschließende jüdische Volk hinweg zu den empfänglichen Heiden über — ein bedeutsamer Ausblick auf die Erfolge des Paulus während seiner Missionsreisen.

Es entspricht gleichsam einem Postulat, wenn das charakteristische *εὐαγγελίζεσθαι* bei der Darstellung der ersten Missionsreise des Paulus auftritt. Es bezeichnet die Marksteine beim Vordringen des Evangeliums in der Synagoge und in der heidnischen Welt. Man vergleiche die Schilderung der Missionswirksamkeit in Antiochia (13, 32), Lystra, Derbe (14, 7. 15) und auf dem Rückwege in der Hafenstadt Attalia (14, 25 in cod. D). Ein in dem syrischen Antiochia zwischen Juden- und Heidenchristen ausbrechender Streit bewies bald darauf, daß in der Muttergemeinde in der Frage der Beschneidung noch eine Unklarheit bestand, die dem Werke des Paulus verhängnisvoll werden konnte. Es war eine Entscheidung von kirchengeschichtlicher Bedeutung, wenn das Apostelkonzil in Jerusalem (c. 15) durch Anerkennung der Freiheit der Heidenchristen vom mosaischen Gesetzesjoch die letzten Schranken zwischen Juden- und Heidenchristentum hinwegräumte und einer ungehinderten Entfaltung und Ausbreitung des Evangeliums in der Heidenwelt Tür und Tor öffnete. Es nimmt nicht Wunder, daß kurz nach diesem Ereignis bei dem Bericht von der lehrenden und „evangelisierenden“ Tätigkeit des Paulus und Barnabas in Antiochia das Wort *εὐαγγελίζεσθαι* wiederkehrt (15, 35). Das rastlose Vorwärtsdrängen des Heidenapostels von Stadt zu Stadt, von Land zu Land charakterisiert in der folgenden Darstellung den Fortschritt des *εὐαγγελίζεσθαι*: durch das Missionsgebiet der

ersten Reise (über Derbe, Lystra, Ikonium, Antiochien), durch Phrygien, die keltisch-galatische Landschaft, an Mysien entlang, führt der Weg nach Troas. Der entscheidungsvolle Übergang von Asien nach Europa bringt das Wort *εὐαγγελίζεσθαι* (16, 10). Mazedonien und Thessalien werden durchzogen. Bei der Schilderung der fremdartigen Auffassung, die in Athen griechische Philosophen dem paulinischen Evangelium von Jesus und von der Anastasis (*Ἀνάστασις* = dea) entgegenbringen (vgl. Bengel, Gnomon, z. d. St.) findet sich das Verbum *εὐαγγελίζεσθαι* zum letzten Male ein (während späterhin *κηρύσσειν* und *διδάσκειν* an seine Stelle treten). Prägnant wird hier die Schwierigkeit charakterisiert, die der Ausbreitung des Evangeliums in dem Weisheitsstreben und dem Götterglauben der griechischen Welt entgegentritt. In Athen verweilt Paulus einige Zeit, in Korinth einundeinhalb Jahre, kurze Zeit in Ephesus. Nur flüchtig, mit einem Verse (18, 22), eilt die Feder des Erzählers über die Erwähnung der Rückkehr des Apostels nach Cäsarea und Antiochia hinweg, um sofort die Schilderung der dritten Missionsreise des Paulus aufzunehmen. Die Rastlosigkeit des großen Evangelisators kommt zum glücklichsten Ausdruck. Die Vorwürfe einer lückenhaften Geschichtsschreibung an diesem Punkte verkennen den Plan des Werkes und die Kunst der Darstellung¹⁾. Ephesus wird erreicht und von dem Mißerfolg des Apostels unter den Juden, wie von seinem Erfolg unter den Heiden berichtet. In diesem Zusammenhang tritt ein Gesichtspunkt auf, der die folgende Darstellung bis zum Schluß beherrscht. Der Apostel will zunächst die Kollekte für die Muttergemeinde sammeln und selbst nach Jerusalem bringen. Aber als Zielpunkt seiner Mission schwebt ihm Rom vor Augen. Die Worte des Paulus *δεῖ μὲ καὶ Ῥώμην ἰδεῖν* (19, 21) leuchten gleichsam als Überschrift über dem letzten Drittel der Apostelgeschichte.

Mit lebhafter Sprache schildert Lukas diejenigen Momente, die die Erreichung dieses Zieles zeitweilig in Frage stellen oder fördern. Dem retardierenden Moment der die

¹⁾ Zu beachten ist hier auch, daß Lukas wahrscheinlich das nur flüchtig Berichtete nicht mit erlebt hat; vgl. hierzu unten S. 32.

Missionsarbeit des Apostels begleitenden Feindschaft des jüdischen Volkes tritt in eigenartigem Kontrast als treibende Kraft für den Fortschritt des *εὐαγγελίζεσθαι* die schützende Macht der römischen Obrigkeit zur Seite. Sie ist es, die den Aufruhr in Ephesus stillt und den Apostel aus Lebensgefahr rettet (19, 23 ff). Die Kunde von einem Anschlag auf sein Leben hindert den Apostel nicht, die Reise nach Jerusalem wenigstens auf dem Landwege über Mazedonien anzutreten (20, 1 ff), auch die Tränen der ephesinischen Presbyter und die Weissagung des Agabus vermögen ihn nicht zur Änderung seines Reiseplanes zu bewegen. Bringt die Feindschaft der Juden in Jerusalem ihn aufs neue in Lebensgefahr, so befreien ihn römische Soldaten. Steht seine Verurteilung in dem jüdischen Synedrium zu befürchten, so wirft die Besonnenheit und Klugheit des Apostels die Streitfrage der Auferstehung in die Versammlung und ruft zwischen Pharisäern und Sadduzäern eine Spaltung hervor, die eine Entscheidung vereitelt. Beginnt selbst Paulus zu zagen, so empfängt er im Traum von dem erhöhten Herrn selbst die Weisung: „Sei gutes Mutes, wie du von mir in Jerusalem gezeugt hast, so sollst du auch in Rom zeugen“ (23, 11). Steht sein Leben wiederum durch einen Anschlag der Juden auf dem Spiel, so wird die Ausführung des Verbrechens durch die Mitteilung seines Schwestersohnes vereitelt und seine Person nach Cäsarea in Sicherheit gebracht (23, 23 ff). Beabsichtigt Festus aus Entgegenkommen gegen die Juden ihn ihrem Gerichtsspruch in Jerusalem zu überlassen, so sieht sich Paulus zur Appellation an den Kaiser genötigt (25, 11). Hier tritt die römische Hauptstadt aufs deutlichste in Sicht. Man erkennt, alle Hindernisse, die der Erreichung des letzten Zieles sich in den Weg stellen, werden durch immer neue Gegenwirkungen aufgehoben. Selbst die gefahrvolle Winterreise und der Schiffbruch auf Malta können seine schließliche Ankunft in Rom nicht hindern. Mit einem vergeblichen Appell an die Vorsteher der römischen Judentum und der Bemerkung über die zweijährige ungehinderte Predigtwirksamkeit des in Haft befindlichen Apostels schließt die Apostelgeschichte.

2. Die Eingliederung des Schlusses in den Plan der Apostelgeschichte.

In der lukanischen Geschichtsdarstellung tritt eine Eigentümlichkeit hervor. Der Verfasser unterläßt — wenn man von seinen Berichten über die Muttergemeinde und sonstigen zufälligen Andeutungen absieht — eine zusammenhängende Schilderung des Gemeindelebens und überhaupt der inneren Zustände der ältesten Christenheit. Auch bei der Schilderung der Missionsreise des Apostels Paulus beschränkt er sich darauf, nur von der Gründung der einzelnen Ortsgemeinden zu berichten. Er will nicht die Geschichte des Christentums, sondern nur den Fortschritt des neutestamentlichen *εὐαγγελίζεσθαι* zeichnen. Und weiter: Er berichtet nichts von einer Absicht des Paulus, Spanien zu evangelisieren und Rom nur als Ausgangs- und Stützpunkt einer Evangelisation des Westens zu benutzen (vgl. Röm. 15, 24), sondern hebt mit Nachdruck als letztes Ziel die römische Hauptstadt hervor (19, 21; 23, 11; 25, 11. 21. 25; 27, 24; 28, 14—15). Rom, das Zentrum des römischen Reiches, in dem nicht nur die verschiedensten Nationen, sondern auch ihre Religionen — die *religiones licitae* — in buntem Gewirr zusammen strömten, schien dem Historiker Lukas geeignet, den Grenzstein in der Siegesbahn des Evangeliums für seine Darstellung zu bilden. War die Gotteskraft des Evangeliums bis zum Herzpunkt des römischen Reiches gedungen, so war die Geschichte des *εὐαγγελίζεσθαι* zu einem Zielpunkt gelangt. Der Unglaube auch der römischen Judenschaft hatte noch einmal gezeigt, daß das jüdische Volk als solches sich außerhalb der Heilsgemeinde stellte. Mit der zweijährigen ungehinderten Verkündigung des Evangeliums war der passende Abschluß des Doppelwerkes erreicht. Die beiden Schlußverse schließen den Ring des neutestamentlichen *εὐαγγελίζεσθαι* von Jerusalem bis Rom, von den Juden zu den Heiden.

III. Die Bedeutung des Schlusses der Apostelgeschichte für die Frage der Abfassungszeit.

Der nachgewiesene Zusammenhang zwischen dem Schluß der Apostelgeschichte und dem Plan des Werkes hat die Ausleger oft darüber hinweggetäuscht, daß die Art und Weise, wie Lukas schließt, noch eine weitere Erklärung fordert. Vergewenwärtigen wir uns den eigenartigen Schluß (28, 30. 31): *Ἐνέμεινεν δὲ διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι καὶ ἀπεδέχετο πάντας τοὺς εἰσπορευομένους πρὸς αὐτόν, κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάσης παρηγορίας ἀκωλύτως.*

In Gegensatz zu der ablehnenden Haltung, die die römische Synagoge dem Evangelium gegenüber einnimmt (28, 17—29), tritt die freundliche Gesinnung, mit der die römische Obrigkeit dem Apostel begegnet (28, 30. 31). Paulus wird nach seiner Ankunft in Rom zunächst in einer eigenen Mietswohnung untergebracht, in der ihm das Recht zusteht, Besuche zu empfangen. Vielleicht hat ein über den Gefangenen abgegebenes günstiges Urteil des Centurio Julius und ein vorläufiger kurzer Bericht des Statthalters Festus zu der milden Behandlung beigetragen. Dem Apostel ist also — nach allen den Schwierigkeiten, Hemmnissen und Gefahren — Gelegenheit gegeben, zwei volle Jahre sich der Verkündigung des Evangeliums in Rom zu widmen. „Er nahm alle, die zu ihm gingen (scil. Juden und Griechen)¹⁾, auf, indem er das Reich Gottes verkündigte und von dem Herrn Jesus Christus (dem Bringer des Reiches) lehrte.“²⁾ Durch die Worte klingt ein freudiger Ton hindurch. Nachdem die Judenschaft in

¹⁾ Vgl. den Zusatz zu αὐτόν in der Philoxeniana und in cod. Ambros.: *Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας* und in der Version Gigas: *et disputabat cum Iudaeis et Graecis* (nach Blaß, Acta, S. 291).

²⁾ cod. Toletanus hat statt τὰ περὶ τ. κ. Ἰ.: *quoniam hic est Christus filius Dei, per quem omnis mundus iudicabitur* (Blaß, Acta, S. 291).

Rom sein Evangelium abgewiesen hat, ist der Siegeszug des Evangeliums nicht etwa zum Stillstand gekommen, sondern noch immer geht von der Verkündigung des Evangeliums eine geheimnisvolle Kraft aus, die die Menschen-seelen erfaßt und mit Heilsverlangen zu dem gefangenen Apostel führt. Mit welchem Erfolge Paulus noch in seinen Fesseln gewirkt hat, geht aus dem in Rom geschriebenen Philipperbrief (vgl. bes. Phil. 1, 13ff.) deutlich hervor. Bedeutsam ist, daß der Verfasser zur näheren Charakterisierung der paulinischen Predigt-tätigkeit die Ausdrücke *μετὰ πάσης παρορσίας ἀκωλύτως* nachdrücklich an den Schluß stellt. In dem triumphierenden *ἀκωλύτως* klingt die Apostelgeschichte wirkungsvoll aus.

Allerdings bieten die Philoxeniana und cod. Demidovianus einen Zusatz: *dicens* (fehlt in cod. Demid.) *quod hic sit Christus Jesus filius Dei* (cod. Demid.: *dominus J. Chr.*), *per quem futurus est* (cod. Demid.: *incipiet*) *totus mundus iudicari*.¹⁾ Aber diese Erweiterung des uns überkommenen Textes hebt die durch die Schlußstellung gesteigerte Wirkung des *ἀκωλύτως* auf und entspricht darum sicher nicht der schriftstellerischen Absicht des Lukas.

Suchen wir nunmehr eine Antwort auf die Frage, welche Folgerungen aus Inhalt und Form der beiden Schlußverse inbezug auf die Abfassungszeit der Apostelgeschichte zu ziehen sind.

Der Aorist *ἔμεινε* deutet an, daß der vv. 30. 31 geschilderte Zustand ein Ende erreicht hat (vgl. Blaß, *Acta z. d. St.*). Daß aber der Verfasser die Hinrichtung des Paulus noch nicht erlebt haben kann, hat sich uns schon oben (bei der Besprechung von Jülicher's Auffassung S. 9 f.) ergeben. Die Schilderung von dem Märtyrertod des Paulus in Rom hätte dem Plan des Werkes nicht widersprochen, sondern sich ihm vielmehr geschickt eingliedern lassen. Vor allem läßt der triumphierende Schluß (vv. 30. 31) die Abfassung nach dem Tode des Paulus als ausgeschlossen erscheinen.

¹⁾ nach Blaß, *Acta*, S. 291.

Wie sollte der Verfasser nach den neronischen Greueln dazu gekommen sein, das ἀκωλύτως so stark zu betonen? Die angeblich politische Tendenz der Apostelgeschichte ist, wie wir sahen (S. 9 f.), unhaltbar. Anders als Jülicher nimmt Harnack (III, S. 48) einen glücklichen Ausgang des Prozesses an, verlegt aber doch — mit Rücksicht auf den Aorist — die Abfassung des Buches in die Zeit nach dem Prozeß. Lukas habe sein Werk abgeschlossen, nachdem der Apostel Rom wieder verlassen habe. Erst von diesem Zeitpunkte aus könne der Verfasser auf den zweijährigen Aufenthalt in der Mietswohnung als auf eine abgeschlossene Episode zurückblicken. Bei dieser Auskunft bleibt aber das Rätsel, warum Lukas nicht wenigstens mit einem Satze den Ausgang des Prozesses angedeutet hat. Diese Andeutung war er dem Leser schuldig. Harnacks Hinweis (S. 49) auf den Zweck des Buches reicht zur Erklärung nicht aus. Gewiß wird im Blick auf den Plan des Werkes verständlich, warum Lukas eine ausführliche Schilderung des Prozesses unterlassen hat. Die Geschichte des εὐαγγελίζεσθαι von Jerusalem bis Rom war mit der Ankunft des Apostels in Rom und seiner zweijährigen ungehinderten Predigtthätigkeit zum Abschluß gelangt. Aber die Form des Schlusses befriedigt nicht völlig das Interesse des Lesers.

Beachten wir: Die Geschichte des εὐαγγελίζεσθαι ist auf das engste mit dem Geschick des Paulus verknüpft, und der Verfasser selbst hat es nicht unterlassen, gerade auf ihn die Aufmerksamkeit des Lesers hinzulenken, namentlich im letzten Teil des Buches. Er berichtet von dem Entschluß des Apostels, allen Gefahren zum Trotz nach Jerusalem zu gehen. Wie ergreifend malt er den Abschied von den ephesinischen Presbytern aus, wie packend schildert er die Szene der Weissagung des Agabus und den letzten Versuch der Freunde des Paulus, ihn von seinem Vorhaben abzubringen! Spannend erzählt er die Lebensgefährdung des Apostels in Jerusalem, seine Rettung durch römische Soldaten, die Verhandlung vor Festus und vor Agrippa, die Appellation des Paulus an den römischen Kaiser. Der Leser atmet auf. Da bringt die Seereise den Apostel

aufs neue in Gefahr. Wie durch ein Wunder entgeht das Schiff dem Untergang. Mit wachsendem Interesse hat so der Leser von Szene zu Szene das Lebensdrama des Apostels verfolgt. Unter den manigfachsten Hindernissen und Gefahren ist der Apostel endlich nach Rom gelangt. Hier mußte seine Appellation an den Kaiser sich entscheiden und sein Geschick eine Wendung nehmen. Zwei Jahre sind vergangen, ohne die Entscheidung zu bringen. Die Zeit der ungehinderten Evangelisationstätigkeit des Apostels ist vorüber. Paulus ist zu Beginn des Prozesses in das von Tiberius gegründete, in der Nähe des kaiserlichen Palastes gelegene Prätorium (Sueton, Tiberius, 37) abgeführt worden.¹⁾ Hier sieht er dem Urteilspruch entgegen (Phil. 1,13). Die Spannung des Lesers ist aufs höchste gestiegen. Wird er verurteilt, wird er freigesprochen? Quid ergo factum est de Paulo post exactum biennium? num aufugit? num occisus est? num liberatus est? — so fragt schon Joh. Brenz in der 122. Homilie zur Apostelgeschichte (Opera, tom. VII. Tüb. 1588, pag. 475). Keine Antwort auf diese brennende Frage des Lesers am Schluß der Apostelgeschichte. Auch die „Rezension β “ gibt keinen näheren Aufschluß. Gibt es für diesen auffallenden Umstand eine natürlichere und befriedigendere Erklärung als die: Lukas berichtet nichts von dem Ausgang des Prozesses, weil er noch nichts berichten konnte?²⁾ Er schloß kurz nach der Überführung des Paulus in das Prätorium seine Geschichtserzählung ab,³⁾ charakterisierte aber noch mit wenigen

¹⁾ Der Verfasser blickt also auch nach unserer Auffassung (vgl. auch Blaß, Acta, z. d. St.) auf den zweijährigen Aufenthalt in der Mietwohnung als auf einen abgeschlossenen Zeitraum zurück (gegen Harnack, a. a. O. S. 48).

²⁾ An einen geistreichen Vergleich Tholucks (Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, Hamburg, 1837, S. 140) sei hier erinnert: „Wenn eine Biographie Napoleons mit seinem Leben auf der Insel Helena schließt, ohne weder seines Todes noch seiner Befreiung zu gedenken, welcher vernünftige Leser erwartet etwas anderes, als daß zur Zeit der Abfassung derselben der große Gefangene noch in seinem Exil gewesen?“

³⁾ Die Auskunft der alten Kirchenväter und späteren Exegeten, daß Lukas den Apostel verlassen und darum vorher noch die Apostel-

Strichen (vv. 30 und 31) die Tätigkeit des Apostels während seiner zweijährigen Gefangenschaft und gab so der Apostelgeschichte einen Schluß, der sich geschickt in den Plan des ganzen Werkes einordnete.

Mit der vorgetragenen Auffassung ist die Blaß'sche Hypothese einer doppelten Textrezension der Apostelgeschichte wohl vereinbar. Wenn die zweite Rezension (Rezension α oder editio Antiochena) eben so wenig wie die erste (Rezension β oder Editio Romana) eine kurze Mitteilung über das Ergebnis des Prozesses macht, so darf man annehmen, daß Lukas die an Theophilus nach Antiochia übersandte Reinschrift (Rezension α) kurz nach der Beendigung des Werkes anfertigte, während die Urschrift (Rezension β) sofort nach der Absendung der Reinschrift in der römischen Umgebung des Lukas sich verbreitete. Der Umstand aber, daß weder Rezension β , noch Rezension α von der Überführung des Paulus in das Prätorium berichten, ist leicht erklärlich, da diese Angabe nur Sinn hatte, wenn sich ihr eine weitere Bemerkung über den Ausgang des Prozesses angeschlossen hätte. Die frühzeitige Herausgabe des Werkes machte diese Bemerkung unmöglich. Man merkt aber den beiden Schlußversen — nach ihrem Wortlaut und dem Jubelruf am Schluß (*ἀκωλύτως!*) — deutlich an, daß sie in freudiger Stimmung, unter dem Eindruck des soeben Erlebten, geschrieben sind.

Da die Ankunft des Apostels Paulus in Rom im Frühjahr des Jahres 61 anzusetzen ist¹⁾, so ergibt sich aus der

geschichte zum Abschluß gebracht habe, ist ebenso unnötig wie unhaltbar. Denn es ist höchst unwahrscheinlich, daß Lukas, den wir in den letzten Jahren vor der ersten und auch während der zweiten römischen Gefangenschaft des Paulus an seiner Seite sehen (2. Tim. 4, 11), kurz vor der Entscheidung des Prozesses ihn verlassen haben sollte.

¹⁾ Vgl. Zahn, Einleitung, II, S. 639 ff.; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, I, 1901, S. 577 ff; Allerdings herrscht unter den Forschern über die absolute Chronologie des Apostels Paulus nicht ähnliche Übereinstimmung wie über die relative, da die verschiedenen chronologischen Angaben der alten Schriftsteller sich nicht widerspruchsfrei ineinanderfügen. Doch darf man wohl mit den meisten Forschern den Amtsantritt des Festus im Sommer des Jahres 60 ansetzen, so daß die Winterreise des Paulus von Cäsarea nach Rom 60 auf 61 erfolgte. Die

bisherigen Darlegung, daß die Apostelgeschichte im Frühling des Jahres 63 von Lukas abgeschlossen wurde.

von Harnack, Chronologie, S. 283ff. verteidigte, auf die Chronik des Eusebius sich stützende Chronologie, nach der der Amtsantritt des Festus in den Monat Oktober des Jahres 56 fiel, wird von mannigfachen Schwierigkeiten gedrückt, vgl. bes. Zahn, Einleitung, II, S. 647ff.

§ 2.

Die Apostelgeschichte.

I. Einleitung.

Von dem Schluß der Apostelgeschichte lenkt sich unser Blick auf die Apostelgeschichte selbst. Das neue Problem ist dies, ob ihr Inhalt das durch den Schluß gewonnene Resultat ausschließt oder bestätigt. Die Entscheidung liegt in der Beantwortung der Frage, ob die in der Apostelgeschichte sich widerspiegelnden Zeitverhältnisse Anzeichen einer späteren Abfassung an sich tragen oder ob nicht vielmehr die Darstellung der inneren und äußeren Verhältnisse des Urchristentums in dem Verfasser einen Mann der apostolischen Zeit, ja sogar einen zu Anfang der sechziger Jahre schreibenden Schriftsteller erkennen läßt. Für die Entscheidung dieser Frage ist zunächst eine Einsicht in das von Lukas benutzte Quellenmaterial nicht ohne Bedeutung.

1. Die Quellenfrage.¹⁾

Die traditionelle Überlieferung führt die Abfassung der Apostelgeschichte auf den Gefährten des Paulus, Lukas (Col. 4, 14; Philem. 24; 2. Tim. 4, 11), zurück. Schon die Person des Lukas bietet einen Fingerzeig auf die von ihm benutzten Quellen. Die erste von Lukas herrührende²⁾ Verwendung des „Wir“ in cod. D 11, 28 zeigt Lukas als einen Antiochener.

¹⁾ Vgl. zu dem Abschnitt namentlich Blaß, Acta, pag. 10f., Zahn, Einleitung, II, S. 400 ff.

²⁾ Gegen Harnack, Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften 1899, 6. April.

Man braucht nicht — mit Harnack, III, S. 132 ff., vgl. S. 15 ff. — eine besondere schriftliche antiochenische Quelle anzunehmen, sondern darf vermuten, daß Lukas die Vorgänge in Antiochia nach eigenen Erlebnissen oder mündlichen Mitteilungen antiochenischer Christen schildert. Durch den Umfang der Wir-Stücke zeigt er deutlich an, wie weit er die von ihm berichteten Ereignisse mit Paulus gemeinsam erlebt hat. Denn man sollte dem gewandten Darsteller, der in seinem Werke einen großen Grundgedanken glänzend durchzuführen wußte, die Fähigkeit zutrauen, das „Wir“ im Rahmen der Erzählung umzuwandeln, falls ihm eine schriftliche „Wir“-Quelle vorgelegen hätte.¹⁾ Lukas befand sich nach seiner Darstellung in der Begleitung des Paulus auf der zweiten Missionsreise bis Philippi, er scheint in dieser Stadt zurückgeblieben zu sein, (das „Wir“ setzt hier aus) und sich später (vgl. 20,6) dem Apostel wieder angeschlossen zu haben, als dieser auf der dritten Missionsreise bei der Rückkehr den Landweg über Mazedonien einschlug. Von hier aus ist er sein ständiger Begleiter bis zu seiner Ankunft in Rom gewesen. Er hatte also Zeit und Gelegenheit genug, für das über Paulus zu Berichtende, so weit er es nicht selbst erlebt hatte, von dem Apostel genauen und eingehenden Aufschluß zu erhalten.²⁾ Als Stoffe, die Lukas teils nach eigenen Erlebnissen, teils nach den Berichten des Paulus gestalten konnte, kommen demnach in Betracht: 9, 1—30; 11, 19—30; 12, 24 bis Schluß. Der größte Teil

¹⁾ Vgl. die interessante Motivierung für den Eintritt des „Wir“ 16, 10 bei Harnack, III, S. 89f.

²⁾ Die angebliche Bezugnahme der Apostelgeschichte auf paulinische Briefe läßt sich aus sachlichen Berührungen (vgl. z. B. die Charakteristik des Apollos AG 18, 24—28 mit 1. Cor. 1, 12—4, 6 u. 16, 12) nicht erschließen. Die viel behandelte Abweichung der Darstellung des Apostelkonzils AG 15, 1—23 von Gal. 2, 1—10 zeugt gerade für die Unabhängigkeit der beiden Berichte von einander. In dem Bericht der Apostelgeschichte sind Momente weggelassen, für deren absichtliche Unterdrückung kein Grund ersichtlich ist. Vgl. über diese ganze Frage Zahn, Einleitung, II, S. 414 ff. „Der Nichtgebrauch der Paulusbriefe in der Apostelgeschichte ist um den Anfang der sechziger Jahre leicht zu verstehen, in der Zeit um das Jahr 80 oder noch später immer schwieriger“ (Harnack, S. 220).

der Apostelgeschichte führt sich also auf die zuverlässigsten mündlichen Quellen zurück. Die Stelle 21, 8, vgl. mit 8, 40, führt auf die Spur einer weiteren mündlichen Quelle, auf Philippus.¹⁾ Lukas schließt den Bericht von der Evangelisierung Samariens durch Philippus mit den Worten (8, 40): *Φίλιππος δὲ ἐδρέθη εἰς Ἀζωτον, καὶ διερχόμενος ἐδηγγελλίζετο τὰς πόλεις πάσας ἕως τοῦ ἔλθειν αὐτὸν εἰς Καισαρίαν*. Liest man später (21, 8) von der Bekanntschaft zwischen Lukas und Philippus, so liegt der Schluß nahe, daß Lukas die Darstellung in c. 8 dem mündlichen Bericht des Philippus in Cäsarea verdankt, weniger nahe die Vermutung, daß er von den weis-sagenden Töchtern des Philippus auch später noch, in Asien, Mitteilungen empfangen hat (so Harnack, I, S. 111). Für die übrigbleibenden Kapitel 1—8; 9, 31 bis 11, 18 und 12, 1—23 scheint als Berichterstatter für Lukas eine Person in Betracht zu kommen, die ihm bekannt und mit den Verhältnissen der Muttergemeinde, sowie mit allem, was mit Petrus zusammenhing, wohl vertraut war. Die Stelle AG 12, 12 gibt einen Fingerzeig: der durch Engelshilfe befreite Petrus kommt in das Haus der Maria, der Mutter des Markus. Das Haus scheint eine Art Mittelpunkt des christlichen Gemeindelebens in Jerusalem gewesen zu sein. Erwägen wir, daß Markus, zusammen mit Lukas, später in der Umgebung des Paulus sich befindet (Col. 4, 10, vgl. v. 14; Philem. 24), so erscheint die Kombination berechtigt, daß die in Frage stehenden Abschnitte sich auf die Berichte des Markus, des geistlichen Sohnes des Petrus (1. Petr. 5, 13), dem er wahrscheinlich seine Bekehrung verdankte (Zahn), zurückführen — eine Annahme, die durch eine schon von Credner, (Einleitung in das Neue Testament, Halle, 1836, S. 281) gemachte Beobachtung bestätigt wird: die Nachrichten über Petrus hören mit dem Zeitpunkt auf, an dem Markus Jerusalem verläßt und sich Paulus und Barnabas anschließt (12, 25).²⁾

¹⁾ Vgl. hierzu auch Harnack, I, S. 28 und III, S. 150f.

²⁾ Wie weit Lukas die Berichte des Markus in schriftlicher Form empfangen hat, steht dahin. Harnack nimmt fast durchgehends für die ersten Kapitel schriftliche Quellen an. Teilweise wird die Annahme schriftlicher Vorlagen durch die detaillierte Form der Erzählung (vgl.

Die ihm überkommenen teils mündlichen, teils schriftlichen Quellen hat Lukas — einschließlich der Aktenstücke (15, 23—29¹⁾; 23, 26—30) und Reden — in großartiger Beherrschung des Stoffes zu einem einheitlichen Geschichtswerk ausgestaltet, dessen Stoffauswahl und Begrenzung sich dem von ihm verfolgten Grundgedanken unterordnen mußte.

Auf der auch im Stile hervortretenden planvollen Einheitlichkeit der Apostelgeschichte beruht das stärkste — auch von Harnack immer wieder herangezogene — Gegenargument gegen die zahlreichen Quellenscheidungshypothesen, nach denen die Apostelgeschichte das Werk eines etwa in den neunziger Jahren oder später schreibenden Kompilators sein soll, der mehrere, in sich widerspruchsvolle Quellen verständnislos ineinander gearbeitet habe.²⁾ Von einer eingehenden Kritik jeder einzelnen dieser Hypothesen können wir umsomehr absehen, als die Resultate der einen oft diejenigen einer anderen aufheben³⁾.

Die Einsicht in das größtenteils mündlichen Quellen entnommene Material, sowie in die Geschlossenheit des Aufbaues und des Gedankenganges der Apostelgeschichte gewährt ein Recht, aus Einzelzügen der Darstellung nicht bloß auf das Alter dieser Einzelzüge, sondern zugleich auf die Abfassungs-

12, 10 in cod. D), sowie eine gewisse hebraisierende Darstellungsweise nahegelegt. Erwägt man zudem, daß Mr. 1, 1 von einer ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου redet, so ist immerhin die Vermutung berechtigt, daß Markus eine Geschichte des εὐαγγελίου über die Auferstehung Jesu hinaus geplant, aber ebenso wenig durchgeführt hat, wie er mit dem Evangelium selbst zu Ende gekommen ist. Möglich, daß er einzelne schriftliche Aufzeichnungen über die Geschichte des Apostels Petrus dem Paulusschüler Lukas überlassen hat.

¹⁾ Vgl. in dem Aktenstück des Apostelkonzils das dem lukanischen Stil eigentümliche ὑποσημαίνειν (15, 22) und δοκεῖν c. dat. = „beschließen“.

²⁾ Vgl. ihre Übersicht bei Zöckler, Die Apostelgeschichte als Gegenstand höherer und niederer Kritik (Greifswalder Studien, Gütersloh, 1895, S. 110—129); neuerdings orientiert Bludau, Die Quellenscheidungen in der Apostelgeschichte (Biblische Zeitschrift 5, 1907, 166 ff.; 258 ff.) über die Quellenscheidungshypothesen vom Ende des 18. Jahrhunderts bis in die Gegenwart.

³⁾ Vgl. Näheres zu diesem Urteil bei Zöckler, Die Apostelgeschichte (Kurzgefaßter Kommentar), München, 1894, S. 154 ff.

zeit der Apostelgeschichte überhaupt bestimmte Schlüsse zu ziehen.

2. Lukas und Josephus.

Man hat oft gegen eine verhältnismäßig frühe Ansetzung der Apostelgeschichte das angebliche Abhängigkeitsverhältnis zwischen Lukas und Josephus ins Feld geführt. Das Problem, das in der Beziehung zwischen Lukas und Josephus beschlossen liegt, läßt sich scharf formulieren (nach Vogel, Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil. 2. A., Lpz. 1899, S. 58): Daß der eitle, selbstbewußte, jüdische Historiker Josephus die an Umfang geringfügige Schrift des Christen Lukas als Quelle für einzelne Partien benutzt haben sollte, ist geradezu ausgeschlossen¹⁾. Es bleibt nur die Möglichkeit offen, daß — wenn überhaupt ein Abhängigkeitsverhältnis angenommen werden muß — Lukas auf Josephus zurückgeht. Für die Abhängigkeit des Lukas von Josephus, aus der die Abfassungszeit der Apostelgeschichte nach dem Jahre 94 sich ergeben würde,²⁾ ist eine Reihe von Kritikern älterer und neuerer Zeit eingetreten.³⁾ Aber die sprachlichen Beziehungen, auf die Krenkel in eingehender Untersuchung hingewiesen hat, sind bei zwei Zeitgenossen nichts weniger als beweiskräftig (Vogel, a. a. O. S. 58 und Zahn a. a. O. S. 421, Anm. 1), und die sachlichen Berührungen führen sich auf ein Minimum zurück, das eine andere Erklärung zuläßt: Josephus (Antiqu. XX, 5, 1 f.) erwähnt den Aufstand des Theudas und gleich darauf den des Galiläers Judas, und in zufällig ähnlicher

¹⁾ Gegen Belser, Theolog. Quartalschrift, 1895, S. 634 ff.; 1896, S. 1 ff. und Zahn, Einleitung, II, S. 424, Anm. 7.

²⁾ Nach Antiqu. XX, 12 ist das Werk im 13. Jahre Domitians, d. h. 93—94, beendet worden.

³⁾ Abgesehen von Kritikern des 18. Jahrhunderts: Keim, Aus dem Urchristentum, 1878, S. 1 ff.; Krenkel, Josephus und Lukas, 1894. Für die ausführliche Erörterung Krenkels traten ein Clemen, Chronologie der paulinischen Briefe, 1893, S. 66 ff.; Schmiedel, Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz, 1898, S. 56; Wendt, Die Apostelgeschichte (Krit.-exeg. Komm. III), 1890, S. 35 ff.; Knopf, Die Apostelgeschichte (= Joh. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments), Gött. 1907, S. 528. Gegen Krenkel haben sich besonders geäußert Bousset, Theol. Litteraturz. 1895, S. 391 ff.; Zahn, Einleitung, II, S. 400 ff.; Vogel, a. a. O. S. 57 ff.; Barth, Einleitung in das Neue Testament, 1909, S. 205.

Weise führt der Verfasser der Apostelgeschichte (5, 36 f.) nacheinander den Aufstand des Theudas und des Judas, dabei aber in falscher Chronologie, an. Eben dieser Irrtum schließt eine Bekanntschaft des Lukas mit Josephus aus, wenn man nicht zu einer falschen Leseerinnerung seitens des Lukas seine Zuflucht nehmen will. Ein geschichtlicher Verstoß inbezug auf Theudas ist aber bei dem Antiochener Lukas — der sich hier wahrscheinlich auf eine schriftliche Quelle bezieht — ebenso gut möglich wie bei einem späteren Schriftsteller, ganz abgesehen davon, daß der Fehler des Hysteron-Proteron auch auf Josephus zurückfallen kann.¹⁾

II. Die inneren Verhältnisse des Urchristentums.

1. Judenchristentum und Heidenchristentum (Petrus und Paulus).

Vor allem aber hat die Kritik an dem Verhältnis zwischen Juden- und Heidenchristentum, wie die Apostelgeschichte es darstellt, eingesetzt. Seit den Zeiten der Baur'schen Geschichtskonstruktion haftet der Vorwurf ungeschichtlicher Darstellung besonders an den Persönlichkeiten des Petrus und des Paulus. Petrus sei heidenchristlich, Paulus judenchristlich verzeichnet. Die Schilderung verrate einen Verfasser, der — vielleicht unbewußt — die Verhältnisse seiner Zeit, der Zeit einer beginnenden Versöhnung zwischen Juden- und Heidenchristentum (um die Wende des 2. Jahrhunderts), in die Urgeschichte des Christentums hineingetragen habe. Indes ist der Bericht bei Lukas von außerordentlicher historischer Treue. Nirgends verrät sich Tendenz.

Das Bild des Petrus ist scharf umrissen und ohne Übertreibung gezeichnet. Seine Schwächen werden so wenig verschwiegen, wie andererseits seine Bedeutung richtig gewürdigt wird. Er, den Jesus im voraus als den Felsen bezeichnet hatte, auf den er seine Gemeinde gründen wollte (Mt. 16, 18), wird der Mittelpunkt der ersten Christenge-

¹⁾ Vgl. hierzu Harnack, I, S. 88: „Über jeden Zweifel erhaben ist übrigens das Hysteron-Proteron nicht; auch bei Josephus ist ein Irrtum möglich“; vgl. auch Zahn, Einleitung, II, S. 402 f.

meinde in Jerusalem, der Hauptverkündiger des Evangeliums am Pfingstfest und vor dem Synedrium, der als der früher wankende und schwankende Jünger in besonderer Weise die Lebensmacht des Auferstandenen an sich erlebt hat. Es ist natürlich, daß gerade an ihn, einen Säulenapostel der neuen christlichen Gemeinde, der Heide Kornelius durch eine Offenbarung gewiesen wird, und daß gerade ihm auf visionärem Wege die Erkenntnis aufgeht, daß den Heiden auch ohne die Beschneidung der Segen des Evangeliums gehöre. Erwägt man endlich, daß die eigentliche Heidenmission im großen Stil nicht von Petrus ausgegangen ist, so erscheint nichts an der lukianischen Darstellung unglaublich, auch nicht der Umstand, daß in dem von der Kritik immer aufs neue angefochtenen Apostelkonzil Petrus und Jakobus für die Heidenmission eintreten. Die dem Petrus vorher durch die Vision zu Teil gewordene Erkenntnis, die hervorragende Stellung, die beide in der Muttergemeinde einnehmen und nicht zum wenigsten die außerordentlichen Erfolge der ersten Missionsreise des Paulus und Barnabas erklären ungezwungen die Haltung des Petrus (und des Jakobus) auf dem Konzil.

Auch die von Lukas entworfene Charakteristik des großen Heidenapostels hat die Baur'sche Schule und ihre Nachwirkung in der Gegenwart als ungeschichtlich beanstandet. Der Apostel, für den Christus des Gesetzes Ende war (Röm. 10, 4) und der nach seiner Heilserkenntnis mit Entschiedenheit die ihm angesonnene Beschneidung des Titus ablehnte (Gal. 2, 3), die Haltung des Petrus in Antiochia aufs schärfste als eine *ὀρθόδοξος* verurteilte (Gal. 2, 11 ff.), gegen judaistische Anschauungen, Tendenzen und Umtriebe, wie sie in Galatien und Korinth hervortraten, eiferte, könne unmöglich sich zu der Beschneidung des Timotheus (AG 16, 3), zu dem Gelübde in Kenchreä (AG 18, 18), zu dem Nasiräatsgelübde in Jerusalem (AG 21, 26) verstanden, noch auf seinen Missionsreisen sich zuerst stets an die Juden gewandt haben¹⁾, er, dem doch auf dem Apostelkonzil das

¹⁾ Vgl. noch Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter, 1902, S. 93: Die Praxis des Apostels, sich immer zuerst an die Juden zu wenden, trage „den Charakter einer verdächtigen Regelmäßigkeit“ an sich.

ihm speziell von Gott zugewiesene Gebiet der Heidenmission überlassen worden war (Gal. 2, 6—10). Die Ansetzung der Apostelgeschichte im Anfang des 2. Jahrhunderts sei bei dieser Sachlage unerläßlich.

In Wirklichkeit hebt die praktische Stellung des Apostels Paulus zum alten Bunde nicht etwa sein gesetzesfreies Evangelium auf, sondern bildet vielmehr die Krönung seiner Verkündigung. Seine Missionspraxis, sich zuerst an die Juden zu wenden, erklärt sich ebenso aus der Situation heraus — im Blick auf die Proselyten, die nur in der Synagoge zu erreichen waren — wie aus seiner Anschauung von der Unverbrüchlichkeit der alttestamentlichen Verheißungen für das noch ungläubige Israel und vor allem psychologisch aus seiner heißen Liebe zu dem Volk, mit dem Bande des Blutes ihn eng verbanden (cf. Röm. 9, 2 f.; 10, 1; 11, 14). Wenn er sich hier und da den alttestamentlichen Institutionen beugte, so hat er ihnen niemals einen heilsmittlerischen Wert zugeschrieben, sondern nur den Forderungen seiner Amts- und Bruderpflicht entsprochen, die ihm geboten, den Juden als Jude, den Gesetzlosen als Gesetzloser zu erscheinen, um viele zu gewinnen (1. Cor. 9, 20 f.). Nur wo die Beschneidung als zur Seligkeit notwendig gefordert wurde, da verweigerte er sie (Gal. 5, 2 vgl. mit 2, 3). Das war die eigentliche Achillesferse der Tübinger Schule, daß sie die Originalität einer gesetzesfreien, aus höheren Gesichtspunkten sich unter das Gesetz beugenden christlichen Persönlichkeit nicht genügend gewürdigt hat. Die Litterarkritik darf nicht an lebensvolle christliche Charaktere den Maßstab einer einseitigen Geschichtsbetrachtung anlegen. Sie muß mehr als bisher psychologischen Erwägungen Raum geben. Es heißt die seelenrettende Arbeit des großen Missionars verkennen, wenn man sich auch nur fragt, ob „eine solche Akkommodation für unser Gefühl die Grenzen des Erlaubten wenn nicht überschreitet, so doch streift“ (Wernle, Paulus als Heidenmissionar, 1893, S. 16). Wer wollte die Grenzen bestimmen, die für den um Menschen-seelen ringenden Apostel in seiner Missionstätigkeit einzuhalten waren? Die Liebe hat ihre eigenen Normen. Der Paulus des Urchristentums hat den Paulus der Reformation auf seiner

Seite. Ein Christenmensch ist nicht nur ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan (durch den Glauben), sondern auch ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan (durch die Liebe).

Die Darstellung der Missionstätigkeit des Paulus und seines praktischen Verhaltens zu den Institutionen des alten Bundes bildet nicht nur keine Gegeninstanz gegen die Annahme der Abfassung der Apostelgeschichte seitens des Lukas, sondern läßt vielmehr den Verfasser als einen Mann erscheinen, der in jahrelangem, vertrauten Umgang mit dem Apostel gestanden hat.

2. Das Gesamtbild des Urchristentums.

Entwicklung der christlichen Sitte.

Vor allem zeigt das Gesamtbild des Urchristentums, das wir aus der lukanischen Geschichtsdarstellung empfangen, den Verfasser in engem zeitlichen Zusammenhang mit den von ihm dargestellten Verhältnissen. Zu der Frage nach der Entwicklung der christlichen Sitte im Urchristentum liefert er interessante und wichtige Beiträge.¹⁾ Mit wenigen Strichen zeichnet er (15, 1 ff.) das bei der Entstehung der christlichen Sitte auftauchende Problem, ob der Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen dazu nötige, von Tisch- und Abendmahlsgemeinschaft abzusehen, oder ob nicht vielmehr der gemeinsame Glaube an Christus imstande sei, die scheinbar unüberbrückbare Kluft zwischen Juden und Heiden auszufüllen. In diesem Zusammenhang empfängt das Aposteldekret nach der Darstellung der Apostelgeschichte seine besondere Bedeutung für das Wachstum der christlichen Sitte. Es will nicht die von Paulus verkündigte Gesetzesfreiheit aller Gläubigen beschränken, sondern legt nur wesentliche Bestandteile der schon in der Bildung begriffenen Gemeindesitte der Heidenchristen fest.

¹⁾ Vgl. Haußleiter, Das Werden und Wachsen der christlichen Sitte zur Zeit der Apostel (Allg. evang.-luther. Kirchenzeitung. 1901, Nr. 18).

Ursprünge christlichen Gemeindelebens.

Von Wichtigkeit ist auch ein anderer Punkt. Der Verfasser läßt uns in die Ursprünge christlichen Gemeindelebens hineinsehen. Die soziale Frage wird in der Muttergemeinde zu Jerusalem in denkbar einfachster Weise durch den Geist christlicher Bruderliebe gelöst. Das Feuer der ersten Liebe glüht in den Herzen und wird die treibende Kraft bei der Entstehung der Gütergemeinschaft unter den jerusalemischen Christen. „Alle aber, die gläubig geworden waren, hielten zusammen und hatten alles gemeinsam, und sie verkauften ihre Güter und Habseligkeiten und verteilten es unter alle, je nach dem Bedürfnis eines jeden“: das ist das Bild, das der Verfasser von der ersten Christengemeinde mit wenigen Strichen zu zeichnen weiß (AG 2, 44 f.). Die einzelnen heidenchristlichen Ortsgemeinden stehen selbständig nebeneinander, aber durch Dankbarkeit fühlen sie sich mit der Muttergemeinde verbunden. Die Weissagung des Agabus von der bevorstehenden Hungersnot veranlaßt die heidenchristliche Gemeinde zu Antiochia zu einer freiwilligen Spende an die Brüder zu Judäa (11, 29 f.). Auch von der durch Paulus gesammelten Kollekte der heidenchristlichen Gemeinden für die arme jerusalemische Gemeinde ist andeutungsweise die Rede (24, 17).

Namen der Christen.

Die Innigkeit und Ursprünglichkeit des Gemeindelebens, in dem die christliche Bruderliebe wie ein unsichtbares Band sich um die Gläubigen aller Orte schlingt, kommt auch in den Namen zum Ausdruck, die den Christen vom Verfasser beigelegt werden.¹⁾ Der Name *ἀδελφοί* schließt die Christen als Glieder einer großen Gottesfamilie zusammen, in der sie als *πιοτοί* in Lebensgemeinschaft mit dem Erhöhten stehen,

¹⁾ Vgl. Vogel, a. a. O. S. 50; Haußleiter, Benennungen der Christen im Neuen Testament. Greifswald, 1898; vgl. auch Th. Zahn, Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel — Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. 3. A. 1908. S. 271—308; Harnack, die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2. A. I, 1906, S. 334 ff.; Kirchenverfassung und Kirchenrecht in den zwei ersten Jahrhunderten, 1910, S. 7 ff.

während der Ausdruck ἄγιοι sie als durch den heiligen Geist von und für Gott geheiligte Glieder einer Gemeinde, der ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, kennzeichnet. Bedeutsam ist auch die Anwendung des Ausdrucks μαθηταί inbezug auf die Christen. Der Verfasser lebt offenbar noch in dem Vorstellungskreis der Uraposteln. Wie der engere und weitere Kreis der Anhänger Jesu den Namen „Schüler“ trug, so sieht gleichsam der Verfasser die im Entstehen begriffenen christlichen Gemeinden als einen großen Schülerkreis um ihren gemeinsamen Lehrer und Meister geschart.¹⁾ Deutet schon der Gebrauch der angeführten Namen auf eine frühe Abfassungszeit der Apostelgeschichte hin, so wird diese Annahme noch durch eine Beobachtung evident. Die erst allmählich sich einbürgernde Bezeichnung der Christen als Χριστιανοί, die sich schon in dem etwa 64 (vgl. Zahn, Einleitung, II, S. 17 ff.) verfaßten 1. Petrusbrief (1. Petr. 4, 16) vorfindet, wird in der Apostelgeschichte noch nicht von dem Erzähler, sondern nur von anderen gebraucht (AG 11, 26; 26, 28).

Gemeinwesen und Verfassung.²⁾

Von einem selbständigen christlichen Gemeinwesen in Jerusalem ist in der Apostelgeschichte noch nicht die Rede. Die Christen in der Muttergemeinde finden sich zugleich mit den Juden in den Gebetsstunden im Tempel zur Andacht ein (AG 3. 1. 11, vgl. mit Lc. 24, 53), und sie versammeln sich in den Säulenhallen und Vorräumen des Tempels (2, 46; 5, 12. 20. 21. 25) — Angaben, die ein wichtiges zeitgeschichtliches Moment in sich bergen. Keine Zwischenbemerkung — auch nicht die beiläufige Einfügung etwa eines τότε — läßt etwas von veränderten Zuständen ahnen, wie sie durch die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 wären gegeben gewesen. Neben der Teilnahme an den jüdischen Gebetsstunden und den Versammlungen im Tempel ist eine andere Gepflogenheit der jerusalemitischen Christen von Bedeutung: sie ver-

¹⁾ Vgl. hierzu Harnack, Beiträge, III, S. 199, Anm. 2: „Daß aber οἱ μαθηταί in den Akten so häufig ist, . . . ist jedenfalls kein Beweis für ein jugendliches Alter jenes Buches“.

²⁾ Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt Harnack, Die Mission u. Ausbr. d. Chr. etc., I, bes. S. 267 ff.; Kirchenverfassung und Kirchenrecht etc., S. 16 ff., 31 ff.

sammeln sich in Privathäusern zur Feier des heiligen Abendmahles (2, 46, vgl. cod. D), zum Gebet und wohl auch zu besonderen christlichen Gottesdiensten (12, 12; vgl. 1, 13; 2, 2). Das Haus der Maria, der Mutter des Markus, bot wohl einen häufig besuchten Versammlungsraum dar (vgl. oben S. 33).

Aus dem Mangel eines ausgeprägten Gemeinwesens erklärt sich der primitive Zustand der Verfassungsverhältnisse. Der Verfasser macht uns höchstens mit den Ansätzen einer Kirchenverfassung bekannt. Noch ist alles in Fluß, im Entstehen. Dabei ist auch hier beachtenswert, daß „weder im Evangelium, noch in der Apostelgeschichte der Bericht des Lukas den Eindruck macht, als erzähle er zeitlich weit Zurückliegendes von dem Standpunkte eines in bereits fest organisierten Gemeindeverhältnissen Lebenden aus“ (Vogel, a. a. O. S. 46). Nirgends schimmert die Vorstellung von einem monarchischen Episkopat hindurch. Es ist denkwürdig, daß nicht ein *ἐπίσκοπος* oder auch nur ein *πρεσβύτερος* oder *διάκονος* die göttliche Weisung empfängt, den bekehrten und betenden Paulus in Damaskus aufzusuchen und ihm die Hände aufzulegen, sondern ein einfaches Gemeindeglied von Damaskus, ein *μαθητής*, wird mit dieser Aufgabe betraut (9, 10ff.).

Auch sonst tritt an einer Reihe von Einzelmomenten deutlich die Erscheinung zu Tage, daß zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte die Bekenner des Herrn noch einer festen, ausgebildeten Gemeindeorganisation entbehren.¹⁾

6, 1ff. wird die Wahl von sieben Diakonen berichtet. Die praktischen Bedürfnisse der Gemeinde (die notwendige Versorgung der Armen) haben zu der Einrichtung des Diakonenamtes geführt. Wie die Diakonen durch Wahl der Gemeinde ihr Amt erhalten haben, so sind sie in der Amtausübung nur Mandatare der Gemeinde. Neben den Diakonen werden in der Apostelgeschichte mehrere Propheten genannt: Agabus (11, 28; 21, 10), Barnabas, Simon Niger, Lucius von Cyrene, Manaen, Saulus (13, 1), Judas und Silas (15, 32). Ja, der

¹⁾ Vgl. zu der folgenden Skizze über die Gemeindeorganisation C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 3. A. 1902, S. 584ff.; bes. E. Löning, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums, Halle, 1889, S. 33ff.; auch C. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian, I, Lpz. 1890, S. 43ff.

Verfasser trägt kein Bedenken, sogar das Auftreten von Prophetinnen zu berichten — 21, 9 ist von den vier prophetischen Töchtern des Philippus in Caesarea die Rede. Er hat noch kein Bedürfnis, sich mit dem Grundsatz des Paulus (1. Cor. 14, 34), nach dem es den Frauen untersagt war, in der Gemeinde zu sprechen, auseinanderzusetzen. Die in der Rede Jesu vorausgesetzte Wandertätigkeit der Propheten (Mt. 10, 41) steht in Wirksamkeit. Die Propheten begeben sich von einer Gemeinde zur anderen, um den Glauben der Gemeinden zu stärken oder um besondere Zwecke zu verfolgen. Der Prophet Agabus reist von Jerusalem nach Antiochien (wohl auf Antrieb des Geistes), um die bevorstehende Hungersnot zu weissagen (11, 28), später nach Caesarea (wahrscheinlich im Auftrag der Muttergemeinde), um die beabsichtigte Reise des Apostels Paulus nach Jerusalem noch im letzten Augenblick zu verhindern (21, 10 f.). Aus der Mitte der Versammlung von Propheten und Lehrern in Antiochia werden Barnabas und Saulus zur Missionstätigkeit ausgewählt (13, 1 ff.). Die Propheten werden zu Missionaren. Auch sonst sind die Grenzen der geistlichen Berufstätigkeiten in der Apostelgeschichte noch fließende. Die Apostel, Propheten und Lehrer bilden nicht — wie in der späteren Zeit, z. B. in der Didache — drei gesondert nebeneinander bestehende Stände, vielmehr gehen die geistlichen Berufe noch in einander über.¹⁾ Der Diakon Stephanus beschränkt sich nicht auf die ihm zunächst von der Gemeinde zugewiesene Tätigkeit, sondern redet als Prophet und Lehrer (6, 8 ff.), und Philippus verkündigt als Evangelist außerhalb Jerusalems, in Samaria, den Gekreuzigten und Auferstandenen (8, 5 ff.; 21, 8 ff.). Aus allem geht hervor: die einzelnen Gemeindeämter sind freie Tätigkeiten, die mit einer ausgebildeten Organisation der Gemeinde nichts zu tun haben. Dieses Urteil gilt auch, so stark es bestritten wird, von dem Amt der *πρεσβύτεροι*, die Paulus und Barnabas

¹⁾ Vgl. Vogel, a. a. O. S. 50 f.: „Die Obliegenheiten der Apostel, Presbyter, Evangelisten (21, 8), Propheten (21, 28; 13, 1, 15, 32; 21, 10) und der sonstigen *ἡγούμενοι ἐν τοῖς ἀδελφοῖς* (15, 22) werden von der Apostelgeschichte . . . nirgends gegeneinander scharf abgegrenzt“; vgl. auch Löning, a. a. O. S. 37 u. 39.

auf ihrer ersten Missionsreise in den von ihnen gestifteten Gemeinden zu Lystra, Ikonium und Antiochien bei ihrer Rückreise durch die kurz vorher evangelisierten Städte einsetzen (14, 24f.), sowie von der Stellung, die die ephesinischen Presbyter (20, 28 ff.) innehaben. In dem von Paulus und Barnabas eingeschlagenen Verfahren haben Baur und nach ihm andere Forscher einen Anachronismus gesehen, mit dem der Verfasser die spätere Kirchenverfassungsform in die apostolische Zeit hineingetragen habe. Aber die *πρεσβύτεροι* sind nicht als Amtspersonen mit dem sie später eignenden Charakter als kirchliche Beamte aufgefaßt. Die Bezeichnung ist identisch mit dem ebenfalls auf sie angewandten Ausdruck *ἐπίσκοποι* (20, 28), der „schon dem Zusammenhang nach hier nur in der allgemeinen Bedeutung „Aufseher“, nicht als Amtstitel gebraucht sein“ kann (wofür Löning, S. 61, unfreiwillig Zeugnis ablegt). Die Einsetzung der Presbyter ergab sich für Paulus aus der praktischen Notwendigkeit, die Gemeinde gegenüber einer feindselig gesinnten jüdischen Umgebung zusammenzuschließen und gegen Irrlehrer von außen wie von innen zu sichern (20, 28—30). Ebenso weisen die Presbyter in der Urgemeinde zu Jerusalem nicht auf eine ausgebildete Kirchenorganisation hin, sondern stellen sich nur als den übrigen Gläubigen gleichgeordnete Organe dar, die man zur Verwaltung und Ausrichtung der Gemeindeangelegenheiten infolge ihrer besonderen Gaben bestellt hat: sie nehmen die von Paulus und Barnabas in Antiochia für die Christen von Judäa gesammelten Gaben in Empfang (11, 30), bereiten die Entschlüsse des Apostelkonzils vor, fertigen die Schreiben der Gemeinde aus und beschließen als Mandatare der Gemeinde (15, 2. 4. 6. 22 f.; 16, 4; 21, 18). Ihre Obliegenheiten gehen über die Erledigung der jeweiligen praktischen Bedürfnisse der Gemeinde nicht hinaus.

Man erkennt: So weit Verfassungsverhältnisse in der Apostelgeschichte zufällig gestreift werden, unterscheiden sie sich in keinem Punkte von denjenigen, die in den paulinischen Briefen hervortreten. Ja, sie verraten noch nichts von der fortgeschrittenen Form, die in den aus der zweiten römischen Gefangenschaft stammenden Briefen erkennbar ist. Die

Apostelgeschichte berichtet nichts von irgendwelchen detaillierten Bedingungen, die für die Übernahme eines Gemeindeamtes gestellt worden wären. An keiner Stelle erscheint das Gemeindeamt als ein Vorrang, der den Besitzer des Amtes über die Menge der übrigen Gemeindeglieder hinaushebt. Die Amtsträger sind eigentlich nur *primi inter pares*. Der Ausdruck *ἡγούμενοι ἐν τοῖς ἀδελφοῖς* (15, 22) ließe sich als charakteristische Bezeichnung auf alle Inhaber von Gemeindeämtern anwenden.

Eine Erklärung für diese Amtsauffassung des Urchristentums liegt in der damaligen Anschauung vom Geist begründet. Die Gnadengabe, die zur Übernahme eines Gemeindeamtes geeignet macht, ist eine Wirkung des Geistes, der in der verschiedenartigsten Weise in der Gemeinde sich auswirkt. Dem *πνεῦμα* (*χάρισμα*) der Gemeindeleitung tritt gleichwertig das *πνεῦμα* der Prophetie und das *πνεῦμα* der Glossole an die Seite.

Wirkungen des Geistes.

Die Anschauung, die der Verfasser der Apostelgeschichte von den Wirkungen des Geistes bekundet, zeigt, daß seine schriftstellerische Tätigkeit von der Denkweise des Urchristentums abhängig ist. Er steht auch hier unter dem Einfluß der kirchengeschichtlichen Epoche, die er beschreibt. Das Christentum der ersten Zeit war ein *πνεῦμα* = Christentum im besonderen Sinne. Gewiß ist jedes Christentum, bis in unsere Gegenwart hinein, eine Wirkung des Geistes, der durch die Jahrhunderte hindurch Menschenseelen erfaßt und zu dem Glauben und der Gewißheit führt, daß Jesus der einzige Retter ist. Auch das Urchristentum hat die Entstehung und Erhaltung des Glaubens mit dem Geist in Verbindung gebracht (vgl. AG 6, 5; 9, 31; 11, 24; 13, 52), aber es führte gern auch besondere außergewöhnliche und wunderbare Vorgänge auf die Wirkung des Geistes zurück oder liebte es, die Wirkungen des Geistes an äußeren Erscheinungen zu messen. Diese Vorstellungsweise tritt in der Apostelgeschichte auch als die Anschauung des Verfassers deutlich zu Tage.¹⁾

¹⁾ Vgl. zum Folgenden: H. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der

In der Erzählung von der Vision des Petrus (10,9 ff.) ist es der Geist, der ihm mitteilt: „Siehe, Männer sind da, die dich suchen“ (v. 19), und der ihm den Befehl gibt, mit ihnen zu gehen. Auf der zweiten Missionsreise wird Paulus durch den Geist verhindert, in Asien das Wort zu verkündigen und Bithynien zu durchziehen (AG 16,16). Besonders äußert sich die Wirkung des Geistes in der Prophetie (AG 11,27 ff. 13,2 f.¹); 20,23; 21,10 f.), vor allem aber in der Glossolalie (c. 2. 10,44; 15,8 f.; 19,6): Die erste Wirkung der Ausgießung des Geistes am Pfingstfest ist die Glossolalie der zwölf Jünger (2,6 ff., bes. v. 13). Der durch die Predigt des Petrus erweckte Glaube der Heiden tritt nach außen in augenfälliger Form (für die anwesenden Judenchristen hörbar) in der Glossolalie zu Tage (10,44—46): die Glossolalie ist die Beglaubigung für den Geistesempfang der Heiden (19,6) — eine Anschauung, die auch in den Worten des die Heidenmission auf dem Apostelkonzil verteidigenden Petrus zu Grunde liegt (15, 8.) Die geschichtliche Treue, mit der der Verfasser von den Wirkungen des Geistes im Urchristentum zu berichten weiß, bietet eine wichtige Instanz für die Ansetzung der Apostelgeschichte im apostolischen Zeitalter.

Man hat diese Argumentation durch den Hinweis auf die Darstellung der Geistesausgießung am Pfingstfest zu entkräften versucht. Die Erzählung verrate einen Verfasser der nachapostolischen Zeit, der bereits von dem Vorgange der Glossolalie keine klare Vorstellung mehr gehabt habe²). Er fasse die Glossolalie, das „in fremden Zungen reden“, als ein „Sprachenwunder“, ein „philologisches Wunder“ (Holtz-

Lehre des Apostels Paulus. 2. A. Gütt., 1899, S. 6 ff, 11 ff, 18 ff. Gunkel hat die bisherigen Auffassungen über das von ihm behandelte Thema korrigiert, geht aber in der Hervorkehrung des physischen Charakters der Geisteswirkung wohl zu weit.

¹) Die Stimme des Geistes, die in der Versammlung der Propheten und Lehrer die Aussendung des Barnabas und des Paulus veranlaßt, ist offenbar die Stimme eines Propheten (so auch Löning).

²) Die umfangreiche Litteratur findet sich zum Teil bei H. H. Wendt, Die Apostelgeschichte (Krit.-exeg. Komm.), 1899, S. 82 Anm.

mann) auf¹⁾. Aber eine genaue Betrachtung der Pfingstgeschichte zeigt den Verfasser mit dem geheimnisvollen Charakter der Glossolie wohl vertraut. Auch nach seiner Darstellung besteht das „Zungenreden“ in eigenartigen Lauten, die auf den uneingeweihten Zuhörer (vgl. den entscheidenden Vers 13) den Eindruck des Lallens von Trunkenen macht. Nur die „gottesfürchtigen Juden aus allerlei Volk unter dem Himmel“ fühlen eine Saite in ihrem Seelenleben anklingen, deren Ton mit der Glossolie der Jünger zusammenstimmt: sie spüren in geheimnisvoller Weise aus den Lauten der Jünger den jauchzenden Lobpreis des Gottes der Gnade und der Heilsoffenbarung heraus. In diesem Sinne erscheint die Glossolie der Jünger am Pfingstfest als ein Vorspiel von dem einstigen „Lobpreis Gottes mit neuen Zungen, wie die Seligen im Himmel Gott preisen, die aus allen Völkern und Geschlechtern und Sprachen dort gesammelt sind und ein neues Lied singen Gott und dem Lamm, das niemand lernen kann, als die erkauft sind von der Erde“ (Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre*, Gütersloh, 1900, S. 279).²⁾

Wie in der angeblich ungeschichtlichen Vorstellung von der Glossolie hat man in der sakramentalen Anschauung, die der Handauflegung und der durch sie bewirkten Geistesübertragung im Urchristentum nach der Darstellung der Apostelgeschichte zu Grunde liegen soll, ein Symptom späterer katholischer Denkweise zu entdecken geglaubt und aus diesem Symptom die Abfassung der Apostelgeschichte in der Epoche des werdenden Katholizismus (Anfang des zweiten Jahrhunderts) gefolgert³⁾. Aber der Brauch der Handauflegung erklärt sich aus einer alten jüdischen Sitte, die von dem Urchristentum übernommen wurde,⁴⁾ und die Vorstellung von der Handauflegung als Mittel der Geistesmitteilung steht in deutlichem

¹⁾ Über die Schwierigkeiten dieser Erklärung vgl. Wendt a. a. O. S. 88 ff.

²⁾ Auch Harnack, III, S. 125, bestreitet, daß das Zungenreden dem Verfasser der Apostelgeschichte unbekannt gewesen sei.

³⁾ Vgl. Baur, *Pastoralbriefe*, 1835, S. 98; Credner, *Einleitung i. d. N. T.*, 1836. I. § 104. 108; Holtzmann, *Handkommentar*, zu AG 8, 14—17 u. 19, 6.

⁴⁾ Vgl. Cremer, *RE*³, VII, 387 ff.

Zusammenhang mit den urchristlichen Anschauungen von der Geisteswirkung überhaupt. Dabei ist beachtenswert, daß von einem einfachen gläubigen Gemeindemitglied Wunderwirkung und Geistesübertragung durch Handauflegung ausgeht (9,17 f.).

Theologische Terminologie.

Auch aus der theologischen Anschauung des Verfassers geht hervor, daß sich sein Ideenkreis mit demjenigen des Urchristentums aufs engste berührt. Eine Einsicht in den Sprachschatz des Lukas zeigt bei ihm geringes theologisches Sondergut; ja, eine Reihe auch dogmatisch bedeutender termini technici des Paulus kommen bei Lukas überhaupt nicht vor¹⁾. Gewiß hängt dieser Umstand mit der Individualität des Schriftstellers zusammen. Er war weniger Dogmatiker und Theologe als Paulus. Man kann auch sagen, daß „Lukas als ein mit der Verkündigung des Evangeliums direkt nicht Betrauter kein Bedürfnis gefühlt hat, seine geistlichen Gedanken in bestimmte Kunstaussprüche und feste Formeln zu zwingen“ (Vogel, a. a. O. S. 49). Wir gehen einen Schritt weiter: die sprachliche Eigentümlichkeit des Lukas läßt folgenden Schluß zu. Lukas schrieb zu einer Zeit, als der paulinische und der johanneische Gedankenkreis noch nicht in den Sprachschatz und in die Anschauungs- und Vorstellungswelt der Christen übergegangen war. Wir greifen einen Punkt heraus, um diesen Schluß zu rechtfertigen. Der in der paulinischen und johanneischen Terminologie bedeutsame Ausdruck *ἀγάπη* kommt bei Lukas nur Lc 11, 42 in Verbindung mit *θεοῦ* vor — gewiß nicht eine bloß zufällige Erscheinung, da auch Markus und der Jakobusbrief das Wort an keiner Stelle, Matthäus, die Apokalypse und der Hebräerbrief es nur selten gebrauchen²⁾.

¹⁾ Vgl. das statistische Material bei Vogel, a. a. O. S. 49f.

²⁾ Vgl. Vogel, a. a. O. S. 50: „Das . . . Wort scheint damals als geistlicher terminus technicus noch nicht allgemein gangbar gewesen zu sein“. Es sei hier (nach Vogel, a. a. O. S. 50) noch einiges weitere Material beigelegt. Bei Lukas fehlen prägnante Ausdrücke wie: *κόσμος* = sündige Welt, *αἰὼς* = Herrschaftsgebiet der Sünde, *διδασκαλία* = Christenlehre; es fehlt die Bezeichnung des Herrn als *ἄμνός θεοῦ*, als *μονογενὴς υἱός* etc. *Χριστός* wird in den lukanischen Schriften noch

Die Unbefangenheit und Sorglosigkeit der theologischen Terminologie bei Lukas gestattet aber noch einen weiteren Schluß. Noch ist zur Zeit der Abfassung des Werkes nichts von irgendwelchen gnostischen Spekulationen oder von sektiererischem, die reine Lehre bedrohenden Treiben vorhanden, das den Verfasser genötigt hätte, die Worte zu wägen und den Inhalt des Evangeliums durch scharfe, präzise Formulierung auf einen eindeutigen Ausdruck zu bringen und gegen Mißverständnisse oder Irrtümer sicher zu stellen. Er läßt ruhig die „Nazoräer“ als eine bloße *αἵρεσις* des Judentums bezeichnen (24, 5. 14; 28, 22), wie auch sonst sich nirgends „bei ihm das Achten auf gewisse Stichworte und das Streben nach scharfer Formulierung bemerklich“ macht; er legt keinen Wert auf einen „stetigen Gebrauch gewisser vereinbarter Formeln“ (Vogel, a. a. O. S. 49 und 46). Die Unbekanntschaft des Verfassers mit irgendwelchen gnostischen Spekulationen ist namentlich auf Grund von 20, 29f. bestritten worden. Die Stelle verrate sich als ein vaticinium ex eventu, das deutlich auf die aus der Mitte der kirchlichen Gemeinde hervorgegangene gnostische Häresie Bezug nehme. Aber die Stelle ist so lange unverdächtig, als man zugeben muß, daß die Weissagung von Irrlehrern, die das ephesinische Gemeindeleben bedrohen würden, in dem Munde eines Paulus, dem an anderen Orten bereits (judaistische) Irrlehren entgegengetreten waren, nichts Auffälliges hat. In jedem Falle geht die Charakteristik der Irrlehren über allgemeine Andeutungen nicht hinaus. Diese bewegen sich auf der Linie der eschato-

nicht als Eigenname gebraucht, sondern hat überall die Bedeutung „der Messias“. Mit diesem Sprachgebrauch ist Lukas — wie Harnack, III, S. 220 bemerkt — sogar altertümlicher als Paulus. Charakteristisch sind ferner die schlichten Bezeichnungen für die „neue Lehre“ (17, 19) als *ὁ λόγος* (zum Teil in Verbindung mit *τοῦ θεοῦ, κυρίου, εὐαγγελίου, τῆς σωτηρίας, χάριτος*) oder als *ἡ ὁδός (τοῦ κυρίου)* 9, 2; 18, 25. 26; 19, 9. 23; 22, 4; 24, 14. 22; vgl. 2. Petr. 2, 2. Beachtenswert

t ferner die Anwendung von *παροιμία* und *παροιμικός* in noch nicht technischem Sinne, sowie der Gebrauch von *λαός* (ca. 48 mal in der Apostelgeschichte vorkommend) in fast ausschließlicher Beziehung auf das jüdische Volk; nur an einer Stelle (15, 14) sind mit *λαός* die Christen gemeint, während *ὁ λαός* stets von den Juden gilt; vgl. zu diesem Material Näheres bei Harnack, III, S. 55 u. 59.

ogischen Rede Jesu.¹⁾ Von den schon in den späteren paulinischen Briefen sich findenden detaillierten Angaben über drohende Irrlehren findet sich in der Apostelgeschichte noch keine Spur.

Ergebnis.

Blicken wir auf die Hauptpunkte der bisherigen Untersuchung zurück. Nirgends verrät der Verfasser Kenntnisse von den Zuständen und Anschauungen einer späteren als der von ihm dargestellten Zeit. Das Bild, das er von den beiden Hauptaposteln Petrus und Paulus entwirft, verrät vielmehr einen Mann, der ihnen mittelbar oder unmittelbar persönlich nahe stand. Die allgemeine Charakteristik des Urchristentums steht damit in Uebereinstimmung. Das Werden und Wachsen der christlichen Sitte, die Ursprünge christlichen Gemeindelebens, die ersten Anfänge einer Gemeindeorganisation und Kirchenverfassung, die urchristlichen Anschauungen von der Wirkung des Geistes, sowie überhaupt die geistliche Begriffswelt des Urchristentums treten uns in der Apostelgeschichte mit solcher Lebendigkeit und Anschaulichkeit vor Augen, und der Verfasser zeigt sich mit seinem Sinnen und Denken, seinem Anschauungskreis und seiner Ausdrucksweise so eng mit der Geisteswelt des Urchristentums verflochten, daß ein Schluß mit unabweisbarer Notwendigkeit sich aufdrängt: Die Apostelgeschichte ist ein litterarisches Produkt des apostolischen Zeitalters.²⁾

¹⁾ Paulus scheint die eschatologische Rede Jesu bereits in einer festen Form gekannt zu haben; vgl. Bornemann, Die Thessalonicherbriefe (Krit.-exeg. Komm. X, 5. u. 6. A., 1894) S. 407f.

²⁾ Das Ergebnis der bisherigen Darlegung widerlegt unzweifelhaft das Urteil von Knopf, Die Apostelgeschichte (Die Schriften des Neuen Testaments, I) Gött. 1907, S. 528: „Der Verfasser ist kein Mann der apostolischen Zeit, der als Zeitgenosse und Augenzeuge erzählt. Aus vielen Einzelbeobachtungen, die an dem Bericht der Apostelgeschichte gemacht werden können, läßt sich der Nachweis führen (!?), daß das apostolische Zeitalter bereits etwas in die Ferne gerückt sein muß“.

III. Die äußere Lage der Christenheit.

1. Judentum und Christentum.

Das gewonnene Ergebnis wird durch einen Blick auf die von der Apostelgeschichte gekennzeichnete äußere Lage der Christenheit, ihr Verhältnis zum Judentum und Heidentum bestätigt.

Die Zerstörung Jerusalems.

Auf das gegenseitige Verhältnis zwischen Judentum und Christentum ist ein Ereignis von weitreichendem Einfluß gewesen: die Zerstörung Jerusalems. Das völlige Schweigen der Apostelgeschichte von diesem für die Geschichte des Judentums wie des Christentums bedeutsamen Ereignis wäre rätselhaft, wenn die Apostelgeschichte nach dem Jahre 70 verfaßt wäre.¹⁾ Schwerlich hätte der Paulusschüler Lukas, der die Zerstörung der heiligen Stadt als das Gottesgericht über den Unglauben des jüdischen Volkes ansehen mußte, es versäumt, das Drama von Jerusalem in den Rahmen seiner Geschichtsbetrachtung hineinzustellen. Aber betrachten wir auch nur die Anlage seines Werkes, wie sie uns vorliegt. Wieviel Gelegenheit hätte er gehabt, bei der Rede eines Stephanus (c. 7), in den Reden eines Petrus (c. 2 und bes. c. 3), eines Paulus (cc. 22; 23; 26) gegenüber den unablässigen Verfolgungen und Feindseligkeiten seitens der Juden den Hinweis auf das Gottesgericht im Tone der Warnung einzuflechten! An keiner Stelle des lukanischen Ge-

¹⁾ Harnack hat schon in seiner Chronologie, S. 248, diese Erwägung angestellt: „Wären nicht durch das Evangelium (scil. die eschatologische Rede Jesu Lc. c. 21) die Jahre vor 70 ausgeschlossen, so würde man doch an diese Zeit immer wieder zu denken versucht sein“. Er fährt dann allerdings fort: „Da dies ausgeschlossen ist, so ist es geboten, mit dem Buch in eine Zeit herunterzugehen, in der die Zerstörung ein *fait accompli* geworden war, das nicht mehr im Vordergrund der Ereignisse stand, d. h. bis z. J. c. 80“. Aber die Zerstörung Jerusalems hat sicher noch viel längere Zeit in den Gemütern der Juden und der Christen nachgewirkt, ehe sie zu einem „*fait accompli*“ in diesem Sinne wurde.

schichtswerkes findet sich auch nur die leiseste Andeutung von der bereits erfolgten Zerstörung der Stadt — selbst nicht in dem Zusammenhang, in dem nach der lukanischen Darstellungsweise eine geschichtliche Bemerkung nicht bloß zulässig, sondern zu erwarten gewesen wäre: bei dem Bericht von der eschatologischen Rede Jesu (Lc. 21). Erinnerung man sich, daß Lukas der Weissagung des Propheten Agabus von der großen Teuerung die Bemerkung *ἡγίς ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου* hinzufügt (AG 11, 28), so fordert die Annahme der Abfassungszeit des lukanischen Werkes nach 70 am Schluß der Weissagung Jesu von der Zerstörung Jerusalems einen ähnlichen Zusatz, also etwa nach Lc 21, 24b (*καὶ Ἱεροσολῶν ἔσται πατομένη ὑπὸ ἐθνῶν, . . .*) die Worte *ὃ ἐγένετο ἐπὶ Οἰδεσπασιανοῦ*. Der Zusatz fehlt offenbar, weil Lukas die Zerstörung noch nicht erlebt hat.¹⁾ Wie nahe auch hätte es für Lukas gelegen, am Schlusse seines Werkes (AG 28, 26 ff.) der ernststen Verstockungsweissagung des Jesaja über sein Volk das dunkle Nachtgemälde des Strafgerichtes über Jerusalem an die Seite zu stellen und so der Drohung des Paulus einen ergreifenden Kommentar von wenigen Worten beizufügen (vgl. Harnack, III, S. 220).

Die freundliche Stellung der Christen, des Paulus, des Lukas zu den Juden.

Zu dem argumentum e silentio treten andere Beweismomente, die das gegenseitige Verhältnis zwischen den Christen und den Juden beleuchten, bestätigend hinzu. Lukas berichtet — wie wir oben (S. 41) bereits sahen — von der Teilnahme der jerusalemischen Christen an den jüdischen Ge-

¹⁾ Ähnlich neuerdings — entgegen der Chronologie — Harnack, III, S. 219, und auch schon Alfred Plummer (The Gospel according to S. Luke, Edinburgh, 1896, pag. XXXII): „Once more, when Luke records the prophecy of Agabus respecting the famine, he mentions that it was fulfilled (Acts XI. 28). When he records the prophecy of Christ respecting the destruction of Jerusalem (Lc XXI, 5—36), he does not mention that it was fulfilled“. Er gesteht selbst ein: „The simplest explanation is that the destruction had not yet taken place“. Trotzdem verlegt er die Abfassung des Evangeliums in die Zeit zwischen 75 und 80 (pag. XXXI).

betstunden im Tempel und von ihren Versammlungen in den Vorräumen des Tempels. Man empfängt aus der Darstellung den Eindruck, daß sich die Situation bis zu dem Zeitpunkt der Abfassung des Werkes noch nicht geändert hatte.

Dieser Eindruck wird durch einen Einblick in den letzten Teil der Apostelgeschichte (von c. 21 an) verstärkt. Welchen Nachdruck legt der Verfasser darauf, den Apostel Paulus als den Institutionen des alten Bundes (vgl. oben S. 37 f.) und dem jüdischen Gottesdienst befreundet darzustellen (vgl. bes. 21, 20 ff.)! Welchen Wert mißt Paulus seiner Zugehörigkeit zu dem jüdischen Volke bei! Wir erinnern uns seines Missionsverfahrens, sich zunächst immer an die Synagoge zu wenden. Wir hören, wie er sich selbst als Pharisäer und als Sohn von Pharisäern bezeichnet und den Anspruch erhebt, mit dem Inhalt seiner Verkündigung von der Grundanschauung seines Volkes nicht abzuweichen (23, 6, vgl. 24, 21). Er erklärt, daß er nach Jerusalem gekommen sei, um im Tempel anzubeten (24, 11), daß er weder gegen das Gesetz der Juden, noch gegen den Tempel gesündigt habe (25, 8). Gewiß erklärt sich die Form dieser Aussprüche zum Teil psychologisch aus der Situation heraus (vgl. namentlich 23, 6). Aber das Interesse, das der Verfasser an der ausführlichen Darstellung dieser Vorgänge bekundet, ist unverständlich, wenn Jerusalem bereits in Trümmern lag und das Gottesgericht über das halsstarrige Volk ergangen war.

Zu dieser Erwägung berechtigt auch die günstige Beurteilung, die Lukas selbst dem jüdischen Volke und seinem Gesetz zukommen läßt.¹⁾ Charakteristisch ist schon die bei ihm sich findende Anwendung des Begriffes $\delta \lambda α \acute{o} \varsigma$ ($\delta \lambda α \acute{o} \varsigma \tau ο \tilde{\upsilon} \theta ε ο \tilde{\upsilon}$) auf das jüdische Volk, nicht auf die Christen²⁾. Schon der erste Petrusbrief wendet diesen Ausdruck (in tech-

¹⁾ Die interessanten Ausführungen Harnacks über diesen Punkt (III, S. 211–217) gipfeln in dem Urteil, das für unsere Frage von Bedeutung ist: „Diese Haltung des Lukas inbezug auf das Gesetz und das jüdische Volk ist sehr altertümlich, ein Ausdruck zeitgeschichtlicher Verhältnisse, wie sie im Zeitalter des Paulus bestanden, aber sich schwerlich lange nachher noch erhalten haben“ (S. 215).

²⁾ Vergl. oben, S. 49, Anm.

nisch kirchlichem Sinne) nur noch auf die Christen an (1. Petr. 2, 9 f.).

Die feindselige Haltung der Juden gegen die Christen.

Zu der freundlichen Haltung, die Paulus und Lukas dem jüdischen Volk gegenüber einnehmen, steht in eigenartigem Kontrast die feindselige Gesinnung, mit der das jüdische Volk überall dem Evangelium und dem Christentum begegnet. Aber auch in diesem Umstande liegt ein wichtiges zeitgeschichtliches Moment beschlossen. Wenn die Juden in der Apostelgeschichte nirgends als die Gedrückten und die Verfolgten, sondern immer nur als die Verfolger erscheinen, wenn sie und nicht die Christen in Jerusalem und der Diaspora die *beati possidentes* sind, so darf man mit Recht die Frage erheben: „Wie kommt es, daß die fürchterlichen Ereignisse, die dieses Volk seit der zweiten Hälfte der sechziger Jahre erlebt hat und die doch auch in die Diaspora hinüberwirkten, sich in diesem Geschichtswerk so gar nicht widerspiegeln?“ (Harnack, III, S. 219).

Aus dem Verhältnis zwischen dem Judentum und dem Christentum, wie es in der Apostelgeschichte zum Ausdruck kommt, dürfte mit einiger Sicherheit so viel hervorgehen, daß die Apostelgeschichte noch vor den Ereignissen des jüdischen Krieges (66—70) abgefaßt ist.

2. Heidentum und Christentum.

In eine noch etwas frühere Zeit führt uns eine Betrachtung der von der Apostelgeschichte berührten gegenseitigen Beziehungen zwischen dem Heidentum und dem Christentum.

Der Kaiser.

Zunächst ist in diesem Zusammenhang eine sprachliche Erscheinung erwähnenswert, auf die Harnack, III, S. 45, Anm. 1, aufmerksam macht. Lukas hat den Kaiser niemals, wie so viele Orientalen (auch der 1. Timotheusbrief, der 1. Petrusbrief [2, 13. 17] und die Apokalypse, aber nicht Paulus) *ὁ Βασιλεύς* genannt. Diese Tatsache ist zu beachten, wenn man bedenkt, daß sich der Ausdruck „*ὁ βασιλεύς*“ für

den Kaiser im Orient sehr schnell — vollends seit den Tagen Domitians — eingebürgert hat“ (Harnack). Wichtiger aber erscheint eine sachliche Erwägung. Nirgends in dem Buch verrät sich eine Stimmung des Hasses, des Schreckens, der Furcht gegenüber dem Kaiser Nero.¹⁾ Im Gegenteil! Mit froher Zuversicht spricht Paulus das Wort: *Καίσαρα ἐπι-καλοῦμαι* (25, 11). Er ist gewiß, daß der Kaiser seiner Sache zum Recht verhelfen werde. Diese frohe Stimmung des Apostels bestimmt den Tenor der Darstellung in den letzten vier Kapiteln.²⁾ Noch der letzte Vers redet von zwei Jahren ungehinderter Verkündigung des Evangeliums in der Residenz des Kaisers — keine Andeutung oder offenbar keine Ahnung von dem Schrecken, der schon im nächsten Jahre über die römischen Christen hereinbrechen sollte. Der Bericht von den neronischen Greueln beim Brande Roms (i. J. 64) ist sicher in der damaligen Christenheit von Mund zu Mund gegangen. In der patristischen Litteratur der ersten zwei Jahrhunderte, vom ersten Clemensbrief an, taucht die Überlieferung von dem Märtyrertod des Petrus (und später des Paulus) in Rom in leuchtenden Lettern immer wieder auf. Sollte Lukas, der die Darstellung von dem Tode des Stephanus zur Verherrlichung des Märtyrertums benutzt hat, von den Vorgängen des Jahres 64 geschwiegen haben, wenn er sie schon erlebt hatte? Sollte nicht seine Darstellung etwas von dem Wehe verraten, das nach diesen Ereignissen in Rom die Brust eines Christen bei dem Gedanken an den römischen Kaiser durchzitterte?

¹⁾ Harnack, III, S. 45, fragt, ob der Name Nero nicht absichtlich weggelassen sei, und meint, daß man den Namen in der Folgezeit nicht mehr gern nannte. Aber die Erklärung für die Übergehung des Namens (vgl. dagegen *ἐν Κλαυδίῳ*, 11, 28, als Zeitbestimmung) liegt offenbar darin begründet, daß an allen Stellen, an denen der Ausdruck *ὁ Καίσαρ* (25, 8. 10. 11. 12. 21; 26, 32; 27, 24; 28, 19) oder *ὁ Σεβαστός* (25, 21. 25) sich vorfindet, eine Reflexion auf den rein amtlichen Charakter des Kaisers vorliegt, bei der der Name des Amtsträgers keine Rolle spielt.

²⁾ Diese Beobachtung ist für unsere Frage von größter Bedeutung. Es steht geschichtlich fest, daß die Schreckensherrschaft des Nero erst in den letzten Jahren seiner Regierung begonnen hat.

Das heidnische Volk.

Die Voraussetzung für das Vorgehen Neros gegen die Christen beim Brande Roms war die allgemein feindselige Volksstimmung gegen die Christen. Sie kommt auch in dem zu Anfang des J. 64 geschriebenen 1. Petrusbrief zum Ausdruck. Über diesem Brief liegt es wie eine dunkle Gewitterwolke. Leiden und Trübsale aller Art, Verleumdungen und Beschimpfungen ihrer Person, Verlästerungen des Christentums, Anklagen vor der heidnischen Obrigkeit: das waren die Nöte und Bedrängnisse, denen die Christen inmitten der heidnischen Umgebung ausgesetzt waren (vgl. bes. 1. Petr. 2, 12; 3, 13 ff; 4, 14). Der Name „Christiani“ forderte schon damals den schlimmsten Haß und Verdacht der Massen heraus (Zahn). Dem Zeugnis des 1. Petrusbrief steht ein auf den Spätsommer oder Herbst des Jahres 64 bezügliches Geschichtsdokument, das Urteil des Tacitus (Ann. XV, 44) zur Seite: *Ergo abolendo rumorì Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat* (vgl. Sueton, Nero, 26).

Die Apostelgeschichte weiß nichts von einer Erbitterung der heidnischen Bevölkerung über das Christentum. Das Verhältnis zwischen Christen und Heiden in der Apostelgeschichte entspricht dem Bilde, daß uns die älteren paulinischen Briefe entwerfen.¹⁾ Die Verfolgungen der Christen in der Apostelgeschichte gehen niemals von der heidnischen Bevölkerung, sondern immer von den Juden aus. Der Name *Χριστιανός* hat noch keine ungünstige Nebenbedeutung. Bei

¹⁾ Die älteren paulinischen Briefe lassen nirgends — von der vorübergehenden Bedrängnis der Thessalonicher und von Röm. 12, 14–21 abgesehen — auf eine Anfeindung der Christen seitens der heidnischen Bevölkerung schließen. Wohl aber gibt es eine Reihe von Anzeichen, die auf günstige Beziehungen zwischen Christen und Heiden hindeuten (vgl. 1. Cor. 4, 8–10; 8, 10; 10, 27; 15, 33; 2. Cor. 6, 14–16). Es ist nur eine Bestätigung für die obige Beweisführung, wenn erst in den späteren (im Jahre 63 und später geschriebenen) Briefen des Paulus eine bereits eingetretene Spannung zwischen Christentum und Heidentum sich verrät (cf. Col. 4, 5; Eph. 4, 27 f.; 5, 15 f.; 6, 12 f.; 1. Tim. 3, 6 f.; Tit. 2, 5. 10) [vgl. hierzu Zahn, Einleitung, II, S. 32].

dem Bericht über die Entstehung des Namens unter der heidnischen Bevölkerung Antiochiens i. J. 43/44 (AG 11, 26) findet sich nicht die leiseste Andeutung darüber, welchem Haß die Träger dieses Namens im römischen Reiche in der Folgezeit ausgesetzt waren. Noch 15 Jahre später hat der Name einen guten Klang. AG 26, 28 bringt eine Bemerkung, die, so geläufig sie auch ausgesprochen wird, im Munde des Königs Agrippa II. einen Leser der spätneronischen und nachneronischen Zeit befremden mußte: „Mit wenigem überredest du mich, ein Christ zu werden“ (vgl. Holtzmann z. d. St.).

Die römischen Behörden.

Die Äußerung des Königs Agrippa ist zugleich charakteristisch für das Verhalten der römischen Behörden überhaupt. Sie stehen in der Apostelgeschichte dem Christentum als einer Neuerscheinung abwartend gegenüber. Der große christliche Missionar Paulus, der das Evangelium vom Gekreuzigten und Auferstandenen durch die römischen Lande trägt, erfährt nie eine prinzipielle Hemmung seitens der römischen Behörden. Der Hinweis des Paulus auf sein römisches Bürgerrecht setzt die römischen praetores (= *στρατηγοί*) in Philippi in Schrecken (16, 37 ff.) und bewirkt die schonendste Behandlung seitens des Obersten der Burgwache in Jerusalem (22, 25 ff.; 23, 10. 23 ff.), sowie seitens des Statthalters Felix (23, 35; 24, 23) und seines Nachfolgers Festus in Cäsarea (25, 12). Im Besitz des römischen Bürgerrechtes tritt Paulus überall den römischen Beamten und den Offizieren des römischen Heeres mit einer Sicherheit und Festigkeit gegenüber, der man sich beugt. In späteren Zeiten hat die Berufung auf das römische Bürgerrecht einen Bekenner des christlichen Glaubens nicht mehr geschützt. Die Appellation an den Kaiser stößt bei dem Statthalter Festus nicht auf den geringsten Widerstand. Selbst noch in Rom erfreut sich der christliche Gefangene einer besonderen Rücksichtnahme. Die christliche Lehre des Paulus begegnet überdies bei den Vertretern der römischen Obrigkeit größtem Interesse. Felix erkundigt sich mit seiner Gemahlin Drusilla auf das angelegentlichste über den Glauben an Christus Jesus; Festus erstattet dem Könige

Agrippa ausführlich Bericht über den eigenartigen Gefangenen und veranstaltet zu seinem Verhör vor dem Könige eine glänzende Versammlung. Überall ist deutlich: die römischen Behörden nehmen dem Christentum gegenüber eher eine günstige, als eine ablehnende Haltung ein. Jedenfalls werden von ihnen über die Maßnahmen, die gegenüber der erst im Entstehen begriffenen Bewegung zu treffen seien, prinzipielle Erwägungen überhaupt noch nicht angestellt. (Vgl. hierzu auch Belser, Einleitung in das Neue Testament, 1901, S. 128).

Die völlige Unbefangenheit, mit der der Verfasser der Apostelgeschichte das Verhältnis zwischen dem Christentum und dem römischen Staat schildert, wäre nach den Vorgängen der neronischen Christenverfolgung im Jahre 64 nicht mehr möglich gewesen. Zur Zeit Domitians hätte solche etwa in apologetischer Absicht unternommene Darstellung ihren Zweck verfehlt. Bei der unter Domitian herrschenden Erbitterung über das Christentum hätte der Bericht über die urchristlichen Verhältnisse keinen Glauben gefunden, wie es überhaupt in der damaligen Zeit eine Unvorsichtigkeit oder ein gefährliches Wagnis gewesen wäre, einem der höchsten Repräsentanten der römischen Reichsregierung — ein solcher war auch der jüdische König Agrippa II. — eine so christentumsfreundliche Äußerung, wie die 26, 28 mitgeteilte, in den Mund zu legen.¹⁾

Aus dem Umstande, daß der Verfasser, wie wir annehmen, die neronische Schreckensherrschaft noch nicht erlebt hat, würde eine andere merkwürdige Erscheinung eine ungezwungene Erklärung finden: Der Märtyrertod des Petrus und des Paulus wird in der Apostelgeschichte mit keiner Silbe angedeutet. Man hat in 20, 25 einen Hinweis auf den Tod des Paulus zu finden geglaubt.²⁾ Aber die Stelle darf nicht ohne Rücksicht auf den Zusammenhang erklärt werden.³⁾

¹⁾ Die Bemerkung wendet sich gegen die oben (S. 9) genannten Vertreter der apologetisch-tendenziösen Auffassung der Apostelgeschichte.

²⁾ So auch Zöckler, Holtzmann, früher auch Harnack, I, S. 47, anders später (III, S. 219).

³⁾ Vgl. Spitta, Zur Geschichte u. Litteratur des Urchristentums, I, 1893, S. 7 ff.

Der Blick des Apostels ist nach Jerusalem gerichtet.¹⁾ Die Nachstellungen der Juden, die ihn bereits zur Wahl des Landweges über Mazedonien genötigt haben, lassen ihn für den Aufenthalt in Jerusalem das Schlimmste befürchten. Nach seinem späteren Ausspruch in Caesarea (21, 13) ist er bereit, in Jerusalem sogar zu sterben. Im Sinne dieses Wortes ist auch seine Äusserung an die ephesinischen Presbyter zu verstehen. Lukas konnte die ganze Szene in Milet naturgetreu, ohne eine korrigierende Bemerkung, schildern, weil die sich anschließende Darstellung zeigte, daß die trüben Ahnungen des Apostels betreffs seines Todes in Jerusalem sich nicht erfüllt haben. Aber er konnte bei der Niederschrift der Apostelgeschichte noch nicht wissen, daß der Apostel die ephesinischen Ältesten doch noch einmal wiedersehen werde. Nur bei dieser Erklärung löst sich der unvereinbare Widerspruch zwischen der Aussage 20, 25 und der durch den 2. Timotheusbrief verbürgten Nachricht über den späteren Aufenthalt des Paulus in Ephesus (so auch neuerdings Harnack, III, S. 219, gegen I, S. 47, Anm. 1).

IV. Die Seereise von Caesarea nach Rom.

Von entscheidender Bedeutung endlich ist die Darstellung der Seereise von Caesarea nach Rom (27, 1 bis 28, 16).²⁾ Welche Fülle von Einzelheiten in diesem Reisebericht! Wir hören, daß Paulus dem Hauptmann Julius von der „cohors Augusta“ zur Überführung nach Rom übergeben wird (27, 1). Wir werden über die Herkunft und den Bestimmungsort der drei Schiffe, die zur Fahrt nach einander benutzt werden, unterrichtet (27, 2. 6; 28, 11). Sorgfältig vermerkt der Verfasser die einzelnen Stationen von der Abfahrt von Caesarea bis bis zur Landung in Puteoli, oft mit Angaben über die Dauer

¹⁾ Damit vereinigt sich gut die oben (S. 22 f.) vertretene Auffassung, daß der Verfasser im letzten Teil der Apostelgeschichte Rom als Zielpunkt hinstellt, dem die Handlung zudrängt.

²⁾ Vgl. Balmer, die Romfahrt des Apostels Paulus und die Seefahrtkunde im römischen Kaiserzeitalter, 1905.

des Aufenthaltes (vgl. bes. 28, 11—14). Eine Fülle von nautischen Details wird in die Darstellung verwoben. Die technischen Ausdrücke der Schiffersprache fesseln den seekundigen Leser. Einige Andeutungen über die widrigen Windverhältnisse, mit denen das Schiff gleich zu Beginn der Fahrt zu rechnen hat, erwecken Spannung über den Ausgang der Reise, die Beratung bei Lasa über die Fortsetzung der Fahrt vermehrt die Spannung. Die Warnung des Paulus, die in den Wind geschlagen wurde, rechtfertigt sich nur zu bald. Wie packend schildert der Erzähler die Vorgänge während des Sturmes, die Maßnahmen, die man trifft, um das Schiff vor dem Untergang zu retten (vv. 16—19)! Die Not der gefahrvollen Meeresirrfahrt kommt in einer genauen Zeitanzeige zum Ausdruck: *Ὡς δὲ τεσσαρεσκαίδεκάτῃ νύξ ἐγένετο διαφερομένων ἡμῶν ἐν τῷ Ἀδρία . . .* (27, 27). Lebensvoll tritt nun der große Apostel in den Mittelpunkt der Erzählung. Hier schildert der Freund den Freund, der Schüler den geliebten und verehrten Meister. Begeisterung führt die Feder und läßt das Bild des Menschen und Christen Paulus mit seiner Klugheit und Besonnenheit, seinem Mut und seiner Kaltblütigkeit, seiner Sicherheit und Spannkraft in den schwierigsten Lagen und seinem nie versagenden Gottvertrauen vor den Augen des Lesers erstehen. Nicht der Schiffsherr oder der Steuermann, auch nicht der Hauptmann der Besatzung, sondern der Gefangene Paulus ist der Herr der Situation. Inmitten der allgemeinen Hoffnungslosigkeit ist er es, der neue Zuversicht erweckt, dessen scharfer Blick das schnöde Vorhaben der Seeleute bei der Strandung durchschaut, der durch sein Beispiel kurz vor der Landung die völlig Ermatteten ermuntert, sich zu dem anstrengenden Werk der nächsten Stunde durch Nahrung zu stärken. Man versteht, wie der Hauptmann, überwältigt von der überragenden Größe des christlichen Gefangenen, die Soldaten an ihrem Vorhaben hindert, den Apostel mit den anderen Gefangenen zu töten. Endlich, die Rettung der Schiffbrüchigen, ihre freundliche Aufnahme bei den Barbaren, die Rolle, die Paulus als Wundertäter auf der Insel Malta spielt, die Weiterfahrt an der Küste von Sizilien und Italien entlang bis nach Puteoli, die

herzliche Begrüßung des Paulus seitens der ihm entgegengehenden römischen Christen, schließlich seine Ankunft in Rom: alles tritt in plastischer Anschaulichkeit und Lebendigkeit im Rahmen der Erzählung uns entgegen.

Es genügt, sich die Fülle dieses Materials zu vergegenwärtigen, um auf die Frage nach der Abfassungszeit des Reiseberichtes eine Antwort zu finden. Die Annahme der Abfassung in den siebziger Jahren oder später widerspricht den Gesetzen des menschlichen Gedächtnisses. Aber auch die häufig vertretene Ansicht, daß hier die Aufzeichnungen eines Reisetagebuches vorliegen, auf die der Verfasser nach einer Reihe von Jahren zurückgegriffen habe, scheitert an einer einfachen Erwägung. Welches Interesse hatte ein Leser der späteren Zeit an detaillierten Angaben, wie der, daß auf dem alexandrinischen Schiffe sich genau 276 Menschen befanden (27, 37) oder daß das dritte Schiff das Zeichen der Dioskuren führte (28, 11)? Vor allem hätte der Verfasser selbst in den siebziger Jahren nicht auf die ausführliche Schilderung, wie sie sich in dem angeblichen Tagebuch vorfindet, eingehen können. Wichtigere zeitgeschichtliche Ereignisse standen damals im Vordergrund des Interesses! Der Märtyrertod des Petrus und des Paulus, die für das Geschick des jüdischen Volkes verhängnisvolle Katastrophe des Jahres 70, die immer schärfer hervortretende Spannung zwischen christlicher und heidnischer Bevölkerung, zwischen dem Christentum und dem römischen Staat: das waren Stoffe, die sich in dieser Zeit zur Darstellung anboten. Die gekennzeichneten Schwierigkeiten sind mit einem Schlage gehoben, wenn man sich dazu versteht, die Abfassung der Apostelgeschichte in dem Zeitraum der zweijährigen Gefangenschaft des Paulus anzusetzen.¹⁾ Da-

¹⁾ Auch Harnack (I, S. 47, Anm. 1) schreibt: „Am nächsten läge es freilich, von solchen supponierten Zetteln abzusehen und die „Wirkstücke“, damit aber auch das ganze Werk bald nach der Ankunft des Paulus in Rom geschrieben sein zu lassen (c. 28, 30f. wäre dann eine bei der Edition vom Verfasser hinzugefügte Notiz). Allein dieser auch sonst verlockende Ansatz, den manche Kritiker noch heute empfehlen, verbietet sich aus Rücksicht auf das Evangelium, welches nicht wohl vor dem Jahre 70 geschrieben sein kann und auch im Hinblick auf Act. 20, 25, wo der Tod des Apostels doch wohl vorausgesetzt ist“.

mals stand der Verfasser noch frisch unter dem Eindruck der wunderbaren Gottesführung, durch die Paulus trotz aller Hindernisse und Gefahren das langersehnte Ziel erreichte. Die ausführliche Schilderung der Seereise, deren Einzelheiten noch lebhaft seine Seele bewegten, schien dem Gefährten des großen Apostels als wirkungsvoller Abschluß des Werkes geeignet, das die Geschichte des *εὐαγγελίῳ* von Jerusalem bis Rom zur Darstellung brachte.

Erscheint nach dem Gedankengang der bisherigen Untersuchung die Abfassungszeit der Apostelgeschichte am Frühjahrsanfang des Jahres 63 durch eine Reihe gewichtiger Momente gefordert, so erhebt sich nunmehr die Frage, ob das gewonnene Resultat durch die Abfassungszeit des Lukasevangeliums ausgeschlossen oder bestätigt wird.

Später hat Harnack (III, S. 219) auch den aus AG 20, 25 und der eschatologischen Rede Lc. 21 geschöpften Gegengründen gegen die Ansetzung der Apostelgeschichte am Anfang der sechziger Jahre den Boden entzogen!

Die Eigentümlichkeit des Berichtes von der eschatologischen Rede Jesu bei Lukas (c. 21).

Immer wieder begegnet in Kommentaren und Einleitungen die Behauptung, die Eigentümlichkeit der eschatologischen Rede Jesu bei Lukas c. 21, bes. vv. 20—24, setze die inzwischen eingetretene Zerstörung Jerusalems voraus.

Daß innerhalb des Gedankenganges der eschatologischen Rede Jesu bei Lukas (c. 21) in den Versen 20—24 nicht nur eine formale, sondern vor allem eine bedeutsame inhaltliche Abweichung von den parallelen Versen im Berichte des Matthäus (24, 15—20) und Markus (13, 14—18) vorliegt, ist nicht immer genügend erkannt und gewürdigt worden. Die Verkennung des Problems hatte ihren Grund teils darin, daß man bei Matthäus und Markus den geschlossenen Zusammenhang der betreffenden Verse mit dem Gedankengang der ganzen Rede nicht hinreichend beachtete, teils darin daß man die eigentümliche Komposition der Rede bei Lukas nicht erkannte. Ein Blick auf die Hauptmomente der bisherigen Auslegung diene zur Bestätigung dieser These und zugleich zur Zeichnung einer schärferen Fragestellung.

I. Geschichtliche Orientierung.

Für die Auffassung der in Rede stehenden Verse bei Matthäus oder Markus ist die Auslegung des im Mittelpunkt der Rede stehenden Ausdruckes *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* von je her entscheidend gewesen. Die Deutung dieses Begriffes und der mit ihm verbundenen Situation und ihrer Folgen mußte bei den einzelnen Exegeten eine verschiedene sein, je nach dem Prinzip, mit dem sie an die Auslegung der Parusie-rede herantraten, d. h. je nach dem sie die Rede als eine Weissagung ex eventu oder als wirkliche Weissagung Jesu

auffaßten. Im ersteren Falle führte man sie mehr oder weniger auf eigene Komposition des Evangelisten, im zweiten Falle auf eine wirkliche Rede Jesu zurück.

Indem die rationalistischen Exegeten ihre „Natürlichkeitsklärung“ auf die Parusierede anwandten, konnten sie nicht anders, als die Verse Mt. 15—20 (= Mr. 14—18) auf eine Weissagung ex eventu zurückführen.¹⁾ Hatten aber die Rationalisten zum Teil noch einen Kern echter Worte Jesu festgehalten, so ging die Baur'sche Schule in negativer Kritik über ihre Position noch hinaus. Glaubte sie vom Standpunkt ihrer Tendenzkritik aus „die älteste Litteratur einschließlich des neuen Testaments als ein Gewebe von Täuschungen und Fälschungen beurteilen zu müssen“ (Harnack, Vorrede zur „Chronologie“), so war es nicht zu verwundern, wenn sie die ganze Parusierede in das Gebiet der Erfindung verwies. Behauptete doch z. B. Baur, daß der Evangelist seine „mit dem apostolischen Zeitalter geteilte Erwartung der nahen Parusie Christi diesem als Weissagung in den Mund gelegt habe.“²⁾

¹⁾ Sie bezogen sie größtenteils auf die „Schilderung der Belagerung und Zerstörung Jerusalems“ (cf. Credner, Einleitung in das Neue Testament, I, 1. Halle, 1836, S. 207).

²⁾ Vgl. Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, 1847, S. 604 ff.; Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, hrsg. 1864, S. 315 ff. Baur nimmt an, der Verfasser von Mt. 24 habe inmitten des von Bar Kochba geführten Aufstandes der Juden (i. J. 133—134) geschrieben. Nur so ergebe sich eine befriedigende Erklärung für den Gedankengang der Rede und die Art der Darstellung. Die Schilderung der Völkerkriege (vv. 6. 7.), die Christenverfolgungen (vv. 9. 10), das Auftreten falscher Messiasse (vv. 4. 5. 23—27): alles dies passe vollkommen auf den jüdischen Krieg unter Hadrian. In diesem zeitgeschichtlichen Gemälde empfangen nun das *βδελύγμα τῆς ἐρημώσεως* bei ihm folgende Deutung: es bezeichne die Bildsäule des kapitolinischen Jupiters, die Hadrian zur Zeit des jüdischen Krieges auf dem Platze, wo vorher der salomonische Tempel gestanden, aufgestellt habe. Dies sei für den noch im Verlaufe des Aufstandes schreibenden Verfasser der Rede ein so schrecklicher Greuel gewesen, daß er — in Übereinstimmung mit seiner und der zeitgenössischen Anschauung — die Wiederkunft Christi so gleich nach diesem Frevel (*εὐθέρως*, v. 29) in Aussicht gestellt habe.

Köstlin dagegen (Der Ursprung und die Komposition der synoptischen Evangelien, 1853, S. 113) und Hilgenfeld (Hist.-krit. Einl. i. d. N. T., S. 488f.) lassen die Rede „der Geschichte Schritt vor Schritt bis zum Jahre 70 und darüber“ folgen.

Nachwirkungen der Baur'schen Auslegungsmethode sind in dem Verfahren derjenigen Ausleger zu erkennen, die, wenn nicht die ganze Parusierede, so doch gewisse Teile derselben zeitgeschichtlich als Weisagung *ex eventu* erklären. Nach dem Vorgange Colani's¹⁾ suchten nämlich Pfeiderer, Keim, Weiffenbach, Pünjer, Wendt, Holtzmann u. A. eine judenchristliche, Weizsäcker, J. Weiß eine jüdische Apokalypse aus der jetzigen eschatologischen Rede Jesu herauszuschälen.²⁾ Die Auflösung der aus dieser Apokalypse und echten Worten Jesu zusammengesetzten Rede ist von den einzelnen Exegeten verschieden vollzogen worden. Allen aber war es eigen, daß sie den Abschnitt Mt. vv. 15–20 (= Mr. vv. 14–18) in mehr oder weniger verkürzter Fassung zu dieser Apokalypse rechneten.³⁾

¹⁾ Vgl. *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*. 2. éd. 1864, p. 201 ff.

²⁾ Vgl. Pfeiderer, *Die Komposition der eschatologischen Rede Matthäus 24, 4 ff.* (Jahrbücher für deutsche Theologie, XIII, 1868, S. 134 ff.), Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, III, 1872, S. 193 f., Weiffenbach, *Der Wiederkunftsgedanke Jesu*, 1873, S. 135–170, B. Pünjer, *Die Wiederkunftsreden Jesu* (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1878, S. 164–178), Wendt, *Der Inhalt der Lehre Jesu*. I. Gött., 1890, S. 10 ff., Holtzmann, *Die Synoptiker* (Handkommentar zum Neuen Testament, I, 1901, S. 99 f. u. 167 ff.), Weizsäcker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung*, Gotha 1864, S. 121–126, J. Weiß, *Die Komposition der synoptischen Wiederkunftsrede* (Theologische Studien und Kritiken, 1892, S. 246 ff.)

³⁾ Die Argumentation ihres Auslegungsverfahrens gestaltete sich — von Colani vielleicht abgesehen — im wesentlichen wie die bei Wendt (a. a. O. S. 10 ff.): Ein klarer Zusammenhang im Gefüge der eschatologischen Rede fehle durchaus; löse man sie auf, so ergeben sich zwei aus gleichartigen Teilen bestehende Redemassen. Die eine derselben, die aus authentischen Worten Jesu bestehe, enthalte die durchaus religiös orientierte Antwort Jesu auf die Frage der Jünger. Durchweg handele es sich bei ihr um innerchristliche Verhältnisse, um Warnung vor falschen Messiasen und Propheten, um Verfolgungen der Gemeinde, also um abzuweisende Versuchungen; dann um das Zeichen des Endes im Bilde des saftigwerdenden Feigenbaumes; endlich um die Ungewißheit des Zeitmomentes, woraus die Warnung zur Wachsamkeit abgeleitet werde. Die andere (judenchristliche, bezw. jüdische) Rede-

Nach Pfeiderer, Pünjer u. A. sind die authentischen Worte Jesu mit einer bestimmten Tendenz in die judenchristliche Apokalypse hineinverflochten worden, nämlich zu dem Zweck, den „raschen Verlauf des (in ihr) sich abspielenden apokalyptischen Prozeßes zu retardieren“ und „die ungeduldige Erwartung einer unmittelbaren Nähe der Parusie zu temperieren“ (Pfeiderer, a. a. O. S. 149.).

Um der Annahme eines Grundstockes der eschatologischen Rede in Gestalt eines anonymen apokalyptischen „Flugblattes“ eine Art von positiver Begründung zu geben, hat man seit Colani (a. a. O. S. 208) versucht, diese vorgebliche Apokalypse mit dem von Eusebius (h. e. III, 5, 3)¹⁾ erwähnten *χρησμός* (Orakel), der die jüdischen Christen vor der Belagerung Jerusalems zur Auswanderung nach Pella bestimmte, in Verbindung zu bringen.

Im Zusammenhange mit dieser Gesamtauffassung von der eschatologischen Rede als einer Verknüpfung echter Worte Jesu mit einer judenchristlichen oder jüdischen Apokalypse ergab sich die Deutung des fraglichen Abschnittes vv. 15—20 bei Matthäus (bezw. vv. 14—18 bei Markus) für die einzelnen Kritiker ohne Schwierigkeit. Je nach dem man die aus den

masse handele von politischen Katastrophen, zumal einer größeren jüdischen, woran sich dann die Parusie anschlosse. Die Disposition dieser Apokalypse wird (nach der gemeinsamen Ansicht der angeführten Gruppe von Exegeten) durch die Kernworte *ἀρχὴ ὠδίνων, ἁδίνες* (oder *θλίψις μεγάλη*) und *τέλος* gekennzeichnet.

¹⁾ Die von der angetührten Gruppe von Exegeten ebenso wie schon von den Rationalisten und der Baur'schen Schule für die eschatologische Rede überhaupt, von anderen wenigstens für Mt. 24, 15—20 bezw. Lc. 21, 20—24 als Belegstelle herangezogene Bemerkung des Eusebius lautet: *Ὁὐ μὲν ἀλλὰ καὶ τοῦ λαοῦ τὶς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίαις κατὰ τινα χρησμὸν τοῖς αὐτοῖσι δοκίμοις δι' ἀποκαλύψεως δοθέντα πρὸ τοῦ μεταναστεῖναι τῆς πόλεως καὶ τινα τῆς Περαιᾶς πόλιν οἰκεῖν κεκελευσμένου Πέλλαν αὐτὴν ὀνομάζουσιν, ἐν ἣ τῶν εἰς Χριστὸν πεπιστευκότων ἀπὸ τῆς Ἱερουσαλὴμ μετακισμένων, ὥσαν παντελοῦς ἐπιτελειότων ἁγίων ἀνδρῶν αὐτὴν τε τὴν Ἰουδαίων βασιλικὴν μητροπόλιν καὶ σύμπασαν τὴν Ἰουδαίαν γῆν, ἣ ἐκ θεοῦ δίκη λοιπὸν αὐτοῖς ἄτε τοσαῦτα εἰς τε τὸν Χριστὸν καὶ τοὺς ἀποστόλους αὐτοῦ παρηγομηκότας μετρίει, τῶν ἀσεβῶν ἄρδην τὴν γενεὰν αὐτὴν ἐκείνην ἐξ ἀνθρώπων ἀφανίζουσα.*

Zeitverhältnissen heraus sich erklärende Entstehung der Apokalypse in die Zeit der durch das siegreiche Vordringen Vespasians hervorgerufenen Erhebung der Zeloten in Jerusalem i. J. 67/68 (Colani, Keim, Weiffenbach, Pfeiderer, Pünjer, Weizsäcker, J. Weiß) oder in die Zeit der Belagerung Jerusalems (Holtzmann, Wendt) verlegte, bezog man die Weissagung von dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* entweder auf die von Josephus¹⁾ bezeugten Greuel der Zeloten auf dem Tempelberge und im Tempel zu Jerusalem (die im Winter — daher natürlich *προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται ἡ φνῆ χερμῶνος* (Mt. v. 20 = Mc. v. 18)! — 67/68 ihren Höhepunkt erreichten) oder auf die Schrecknisse der Belagerung Jerusalems durch Titus.

Dem Lager derjenigen Ausleger, die in der eschatologischen Rede ganz (so der Rationalismus und besonders die Baur'sche Schule) oder doch größtenteils (so die Vertreter der Hypothese von einem apokalyptischen Grundstock) eine Weissagung ex eventu erblickten, steht ein mindestens ebenso umfangreiches Lager anderer gegenüber, die in der Rede das sahen, als was sie sich ausgibt, eine von Jesus ausgesprochene wirkliche Weissagung. Als solche sahen sie dann auch den problematischen Abschnitt Mt. vv. 15—20 (= Mr. vv. 14—18) an — doch auch hier nicht ohne die mannigfachsten Differenzen in der Auslegung im einzelnen, besonders des schwierigen *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*. Die Auffassung des in Rede stehenden Abschnittes gestaltete sich verschieden, je nach dem man die in diesen Versen niedergelegte Weissagung durch ein rein zeitgeschichtliches Ereignis als ihre Erfüllung zu belegen suchte²⁾ oder auf das Auftreten des Antichristen der Endzeit, bezw. auf die Äußerung der

1) Vgl. bes. Bell. jud. IV, 6, 3: *ἐγέλᾱτο δὲ τὰ θεῖα καὶ τοὺς τῶν προφητῶν θεσμούς ὥσπερ ἀγρυπτικὰς λογοποιίας ἐχλεῖψον.*

2) Elsner, Hug, Bleek, Schanz denken an die Schandtaten der Zeloten, (nach Jos. Bell. jud. IV, 6, 3), Nösgen an die kurz vor dem Eintreffen Vespasians und seiner Heere (Jos. Bell. jud. IV, 5, 1; 2) zur Besetzung des Tempelberges erfolgte Aufnahme der heidnischen Idumäer durch die Zeloten. Hieronymus bezog den Ausdruck sowohl auf den Antichristen, wie auf das Standbild des Caligula, das Pilatus nach Jose-

antichristlichen Weltmacht im Gange der Weltgeschichte bezog.

Zu der Deutung des *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* in endgeschichtlichem (antichristlichem) Sinne führte namentlich die Schwierigkeit, die einer rein zeitgeschichtlichen Deutung in dem strengen zeitlichen Zusammenhang des *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* mit dem Eintritt der Wiederkunft Christi entgegensteht, sowie der ausdrückliche Hinweis auf den bei Daniel mehrfach erwähnten (antichristlich verstandenen) „Greuel der Verwüstung“. ¹⁾

phus, Bell. jud. II, 9, 2 im Tempel aufstellen ließ, und auf die Reiterstatue Hadrians. Sonst führten die älteren Ausleger wie Chrysostomus, Theophylact, Euthymius, Zigabenus gern die Bildsäule des Titus, die auf der Stelle des zerstörten Tempels (i. J. 70) errichtet worden sei, für die Erfüllung des *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* an. Andere Exegeten, die den Blick auf die Römerheere lenkten, bezogen den strittigen Begriff theils allgemein auf die „Verwüstung des heiligen Landes“ (B. Weiß), theils im engeren Sinne auf die „Verwüstung auf dem Tempelplatze . . .“, die geschichtlich durch die Römer bei und nach Erorberung des Tempels eintrat“ (so H. A. W. Meyer, Krit. exeget. Komm. über das Neue Testament, I, 1, Gött. 1858), theils legten sie besonderes Gewicht auf die dem Juden verhaßten heidnischen Feldzeichen (so Grotius, Bengel, de Wette, Ebrard, auch Wieseler, Lange, Hofmann u. A.) — Auch in der Auslegung des *ἐν τῷ αἰῶνι* ergaben sich bei den zeitgeschichtlichen Deutungen in Parallele mit der Auslegung des *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* verschiedene Modifikationen, indem man *τόπος* entweder auf das heilige Land im allgemeinen (B. Weiß) oder auf den Tempel (Meyer, Keil, Kübel u. A.) oder auf Jerusalem (Hölemann und die Älteren), bezw. den Tempelberg (Elsner, Hug, Bleek, Schanz, Nösgen) oder die Umgebung von Jerusalem (vgl. Bengel: der Ölberg) bezog.

¹⁾ Schon Origenes, der die erste gründliche Untersuchung über die strittigen Verse angestellt hat (Kommentar über Matthäus cc. 13, 36—22, 33 griechisch, bis c. 27 in lateinischer Übersetzung erhalten, cf. ed. Lommatzsch, tom. IV), ging, wie die meisten Ausleger nach ihm, auf Dan. 9, 27 zurück und deutete die Weissagung typisch auf das Auftreten des Antichrists. Ähnlich — mit noch genauerer Kombination von Dan. 9, 27 und 2. Thess. 2 — nach ihm Hilarius von Pictavium, *Commentarius in Matthaei evangelium* (ed. mon. Ben. . . ., Veronae, anno 1730, 2 voll. fol.): *de antichristi temporibus haec locutus est. 'Abominatio' ex eo dictus, quod adversus Deum veniens honorem sibi Dei vindicat: desolationis autem abominatio, quia bellis et caedibus terram cum piaculo desolaturus sit. Atque ob id a Judaeis susceptus loco sanctificationis insistet, ut ubi sanctorum precibus Deus invocabitur, illic ab infidelibus*

Vergegenwärtigen wir uns noch die Erklärungen, mit denen man die Abweichung des lukanischen Berichtes von seinem Parallelbericht verständlich zu machen suchte.

Am einfachsten gestalteten sich diejenigen Exegeten ihre Deutung, die in den Versen 20—24 nichts weiter als eine von Lukas vor der Zerstörung Jerusalems aufgenommene (in v. 20 von Lukas selbst ergänzte) erläuternde Parallelweissagung zu Mr. 14—18 = Mt. 15—20 erblickten, so Luther, Calow (habemus interpretem [scil. zu Mt. 24, 15] certissimum maximeque infallibilem Lukam [21, 20]), unter den Neueren z. B. Godet¹⁾ und Blaß (Acta, S. 4 f.).²⁾

Nach den meisten Exegeten dagegen bot die inzwischen eingetretene Zerstörung Jerusalems dem Evangelisten den Anlaß zu der eigentümlichen Gestaltung seiner Rede, sei es, daß er die Weissagung von dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* im entsprechenden Sinne eigenhändig umgestaltete — wie Pfeiderer, Pünjer, Holtzmann, Jülicher u. A. im Anschluß an die Baur'sche Schule annehmen³⁾ — sei es, daß er die Weissagung

receptus Dei honore venerabilis sit. Der Auslegung des Hilarius schlossen sich die meisten älteren Exegeten an, z. B. Theodoret v. Cyrus, Gregor v. Nazianz, Hieronymus, unter den neueren Auslegern wurde die Deutung des problematischen Abschnittes in antichristlichem Sinne mit Bezugnahme auf Daniel mehrfach geltend gemacht, und zwar von Luthardt, Haupt, Klostermann, Ewald, Cremer, von letzterem in der allgemeineren Auffassung einer bis aufs höchste gesteigerten Opposition des Weltreichs gegen die christliche Gemeinde. Bousset, der das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* auf den Antichrist und die dann erwähnte Flucht auf eine Flucht vor dem Antichrist und seiner Verfolgung deutet (vgl. Der Antichrist, 1895, S. 14) führt Mt. v. 15—22 (= Mr. v. 14—22) auf jüdische Apokalyptik zurück.

¹⁾ Kommentar zu dem Evangelium des Lukas, 2. deutsche A. 1890, S. 516.

²⁾ In seinem interessanten Aufsatz über „Savonarola und unsere Evangelisten“ (Neue kirchliche Zeitschrift, 1896, S. 966) sieht Blaß den inneren Grund für die Aufnahme der Weissagung in dem Umstande, daß für den heidenchristlichen und an heidenchristliche Leser schreibenden Lukas die Bedenken wegfielen, die für den judenchristlichen und an judenchristliche Leser schreibenden Matthäus und Markus bei der Übergehung der Weissagung bestimmend waren.

³⁾ Als Beleg für die Hypothese, daß in den Versen 20—24 bei Lukas eine ex eventu erfolgte Umarbeitung der Parallelverse bei Matthäus

von der Zerstörung Jerusalems aus einer (etwa i. J. 70 oder etwas früher verfaßten) judenchristlichen Quelle (L) aufnahm und an die Stelle der Parallelweissagung von dem *βδέλυμα τῆς ἐρημώσεως* setzte (J. Weiß, in letzter Zeit B. Weiß, in gewisser Weise auch Zahn).¹⁾

Die Geschichte des Problems hat eine Reihe von Fragen aufgeworfen, deren Beantwortung der nachfolgenden Unter-

bezw. bei Markus zu erblicken sei, und daß die bei Lukas sich findende Darstellung (in der eschatologischen Rede, wie auch 19, 43 f.) auf die eingetretene Zerstörung Jerusalems deutlich Bezug nehme (vgl. bes. Holtzmann, Handkommentar, I, 2. A. S. 22) hat man — schon seit Keim und Hilgenfeld — die Anlehnung des Lukas an Josephus, auch in stilistischer Hinsicht geltend gemacht. Aber stilistische Berührungen des Lukas mit Josephus lassen — wie wir oben, S. 35 sahen — keinen Schluß auf seine Abhängigkeit von Josephus zu.

¹⁾ Nach J. Weiß a. a. O. (Th St Kr 1892, S. 246 ff.) umfaßte die von Lukas aufgenommene judenchristliche Quelle oder „Apokalypse“ die Verse 18–28 und stellte ihrerseits eine Umarbeitung der in den Markusbericht hineingearbeiteten, aus der Zeit Caligulas hervorgegangenen Apokalypse dar. Diese letztere sei von einem Judenchristen zu Beginn der jerusalemischen Belagerung umgestaltet und als Flugschrift unter die Menge geworfen worden. Lukas habe den Text der in den Markusbericht hineingearbeiteten Apokalypse und die im Jahre 70 erfolgte Umarbeitung derselben zur Auswahl gehabt und letztere vorgezogen, „vielleicht, weil er in v. 20 ff. schon auf die Zerstörung Jerusalems angespielt sah oder weil er die Stücke des Markustextes, welche er in der Rede des 17. Kapitels schon gebracht hatte, vermeiden wollte“. (Krit.-exeg. Komm. I, 2; 8. A., S. 606). B. Weiß (Krit.-exeg. Komm. I, 2, 9. A.; 1901, S. 620 ff. und Quellen, S. 271 ff.) spricht der Sonderquelle des Lukas (L) vv. 12–19, 20–24, 25 f., 28, 34–36 zu. Zahn (Einleitung, II, S. 441) nimmt an, daß sich in den Versen 20–24 die Eindrücke der Christen Palästinas widerspiegeln, welche die Ereignisse um das Jahr 70 miterlebten. Die Prophetenstimmen, welche die Flucht nach Pella veranlaßt haben sollen (vgl. den oben S. 66 Anm. 1 zitierten Eusebiusbericht), hätten sich an die Mt. 24, 15–28 = Mr. 13, 14–23 aufbewahrte Weissagung Jesu angelehnt und diese ihrer Zeitlage angepaßt. Diese Gestalt der Weissagung habe sich Lukas angeeignet. Einen inneren Grund für die Übergehung der in dem Markusbericht vorliegenden Weissagung von dem *βδέλυμα τῆς ἐρημώσεως* seitens des Lukas findet Zahn in der Bestimmung des lukanischen Werkes „für einen noch außerhalb der Gemeinde stehenden Mann, welchem die Voraussetzungen für das Verständnis jener Weissagung fehlten“ (Einleitung, II, S. 440).

suchung vorbehalten ist. Sie lassen sich zu folgenden Sätzen formulieren:

1. Sind die Verse 15–20 bei Matthäus = 14–18 bei Markus in einen geschlossenen Gedankengang der Rede einzugliedern und aus diesem heraus in zeitgeschichtlichem oder endgeschichtlichem (antichristlichem) Sinne zu deuten?
2. Stehen die Verse 20–24 bei Lukas in gleichem inneren Zusammenhange mit dem Gedankengang einer endgeschichtlich orientierten Weissagung wie bei Markus oder sind sie als eine Parallelüberlieferung zu betrachten, durch deren Aufnahme — vielleicht im Zusammenhange mit vv. 12–19 — Lukas einen andersartigen Aufbau der eschatologischen Rede hergestellt hat?
Wenn dies Letztere der Fall wäre:
3. Ist aus der Form der Sonderüberlieferung des Lukas auf ihre Abfassung nach den von ihr berichteten Ereignissen zu schließen oder ist sie mit der Annahme einer Weissagung Jesu vereinbar?
4. Welche inneren Gründe und welcher äußere Anlaß mögen für die eigentümliche Gestaltung des lukanischen Berichtes bestimmend gewesen sein?

Eine Antwort auf diese Frage dürfte sich aus einer Vergleichung der eschatologischen Rede Jesu bei Lukas mit derjenigen bei Markus ergeben. Von der eschatologischen Rede bei Matthäus können wir um so mehr absehen, als ihre Fassung namentlich an der entscheidenden Stelle, die vom *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* handelt, sich mit derjenigen bei Markus eng berührt und als mit Sicherheit jedenfalls nur von der Rede bei Markus anzunehmen ist, daß Lukas sie als Vorlage benutzt hat (Zahn).¹⁾

¹⁾ Die Vergleichung des Gedankenganges der beiden Reden läßt die Frage nach dem Quellenmaterial bei Markus offen, vgl. hierzu B. Weiß, Die Quellen der synopt. Überlieferung, Lpz. 1908. Auch die Quellenfrage in der Rede bei Lukas wird auf das Notwendigste beschränkt.

II. Die eschatologische Rede Jesu bei Markus (c. 13).

Jesus hatte im Blick auf die gewaltigen Quadern des Tempels weissagend erklärt *οὐ μὴ ἀφθῇ λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ*. (v. 2) und auf Seiten der Jünger (Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas) die Frage hervorgerufen: *πότε ταῦτα ἔσται; καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα*; (v. 3). Der Blick der Jünger haftet an dem Ereignis der Zerstörung des Tempels¹⁾. Jesus aber nimmt ihre Frage zum Anlaß, sich über seine Parusie und die ihr vorangehenden Ereignisse auszusprechen, die Gefahr in sich bergen, die messiasgläubige Gemeinde in ihrem Glauben wankend zu machen oder doch zu stören. Seine Ausführung zielt darauf ab, sie in ihrer messianischen Hoffnung zu stärken und diejenigen Vorgänge in das rechte Licht zu rücken, die sie in ihrer Hoffnung irrezuleiten und wankend zu machen vermögen.

Mit einer Warnung vor falschen Messiassen hebt er an (v. 5). Diese werden in seinem Namen mit der Behauptung auftreten: *ἐγὼ εἰμι* d. h. sie seien der Christ, der Messias. „Für die Jünger lag in dieser Behauptung eine kennzeichnende Unterscheidung; denn der Messias, welchen sie vor sich hatten und an den sie glaubten, war nie mit dieser Behauptung aufgetreten, sondern hatte andere für sich zeugen lassen“²⁾. Die Jünger hatten also in dem Auftreten der „Messiasse“ selbst ein Kriterium, das sie davor bewahren konnte, sich durch eine scheinbare, aber lügenhafte Parusie irreleiten zu lassen. Die folgende Warnung (vv. 7. 8.) stellt eine Steigerung gegenüber der früheren dar, da ihr nicht ein so deutliches Kriterium innewohnt. Der Eintritt von Kriegen bürgt für die Jünger die Gefahr der Verwirrung in sich, da auch kurz vor dem Ende große Katastrophen eintreten werden.

¹⁾ Bei Matthäus bringen sie — was vielleicht auch in dem *πάντα* bei Markus hindurchscheint — die Parusie Jesu mit diesem Ereignis in Verbindung. Für sie fielen die Zerstörung Jerusalems und die Parusie Jesu zeitlich zusammen — eine Anschauung, die man auch auf Jesus übertragen hat.

²⁾ Cremor, Die eschatologische Rede Jesu Christi Matthäus 24 und 25. Stuttg. 1860, S. 25.

Die Warnung *μὴ θροεῖσθε* ist daher berechtigt. Sie bildet zugleich einen Trost, denn die Vorgänge entspringen göttlicher Fügung (*δεῖ γενέσθαι*), das eigentliche Ende bilden sie noch nicht (*οὐπω τὸ τέλος*). Denn¹⁾ Völkererschütterungen, über die ganze Erde sich erstreckende Erdbeben und Hungernöte werden kommen. Und doch sind alle diese Ereignisse erst *ἀρχὴ ὠδίνων*.

Die Mahnung *βλέπετε δὲ ὑμεῖς* (v. 9) führt eine weitere Steigerung der den Messiasglauben und die Endhoffnung bedrohenden Gefahren ein. Sie dürfen sich auch durch sie in ihrem Glauben nicht irremachen lassen. Der Nachdruck der mit v. 9 beginnenden Aussage über das Schicksal der Jünger liegt nicht sowohl auf dem Leiden, als auf dem mit ihm verbundenen Zeugenberuf: dreimal wird (am Schlusse von v. 9, in vv. 10 und 11) ihre Aufgabe als Träger des Evangeliums und als Vertreter des Namens Christi hervorgehoben. Man wird sie Gerichtskollegien überantworten, wo ihr Strafurteil über sie gefällt werden soll, sie in Synagogen schleppen, um sie zu geißeln, selbst vor die obersten Beamten und vor Könige wird man sie stellen, und dies alles, bemerkt Jesus, *ἐνεκεν ἑμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς*. Daß das Gewicht dieses Verses nicht auf dem *παραδώσουσιν* liegt, sondern auf dem Schluß, erhellt aus der Wahrnehmung, daß in v. 11 dieselbe Leidensankündigung den Vorder-, ihre Zeugentätigkeit den eigentlichen Nachsatz bildet. Aus der Parallele zwischen v. 9 und 11 ergibt sich aber auch die richtige Deutung des *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς*. Die Jünger „sollen Gelegenheit erhalten, das für die ganze Welt bestimmte Evangelium da zu verkündigen, wo man demselben feindlich gesinnt ist oder gleichgiltig gegenübersteht, damit man die Bedeutung desselben erkenne“ (Hahn, Das Evangelium des Lukas, Breslau, 1894, II, S. 553). Bei dieser Auslegung tritt deutlich der evangelisatorische Zweck hervor, zu dem Gott die Verfolgung über die Jünger ergehen läßt.

Der Forderung des Zeugnisses tritt in v. 10 eine Be-

¹⁾ Über das *γάρ*, das eine gewisse Tautologie in den Gedankengänge einführt, vgl. B. Weiß, Quellen, S. 113.

merkung über die Ausdehnung desselben an die Seite. Die Verkündigung des Evangeliums muß an alle Völker ergehen ¹⁾. Steht den Jüngern die Größe ihrer Aufgabe, Zeugen des Evangeliums vor den anerkannten Gewalten, ja vor einer ganzen Welt zu sein, fast überwältigend vor der Seele, so ist (v. 11) die Mahnung am Platze, sich nicht zaghaft machen zu lassen, sowie der Hinweis auf den Beistand des heiligen Geistes, der die Wirkung ihres Selbstzeugnisses vermöge der ihm eigenen Kraft sicher stellen und sie sogar zum Teil der eigenen Leistung überheben werde.

Dem bisherigen Gedankengang fügt sich, nach dem schon bisher beobachteten Gesichtspunkt der Steigerung, v. 12 in klar erkennbarem Zusammenhange an. Nicht nur vor fremden Obrigkeiten und Gewalten werden die Jünger sich um des Namens Jesu willen zu verantworten haben — um desselben Namens willen werden sich sogar ihre eigenen Angehörigen von ihnen trennen und sich, unter Verleugnung der Bande des Blutes, gegen sie wenden. So wird also (v. 13 a) das Bekenntnis Jesu sie dem Haß aller aussetzen. In dieser

¹⁾ Wir lassen die Frage beiseite, ob der Gedanke einer Verkündigung des Evangeliums an die ganze Welt bei Markus an dieser Stelle seinen richtigen Platz hat. Er steht jedenfalls unter dem allgemeinen Gesichtspunkt, vor dem Ende müsse diese Verkündigung geschehen sein. In dem vorangehenden Verse ist aber von nichts anderem die Rede als von der Aufgabe, welche die Zeugen Jesu bei ihrer Belangung vor öffentlichen Tribunalen zu erfüllen haben. Der Vers hat wohl ursprünglich einem Zusammenhange angehört, in welchem der Eintritt der Parusie bestimmt ins Auge gefaßt ist. Das ist durchaus bei Matthäus (24, 14) der Fall, wo sich der hier vorliegende Gedanke in seiner ganzen, noch völligeren Allgemeinheit und seiner deutlichen Beziehung zur Endzeit (cf. v. 14 b) klar in den Zusammenhang eingliedert — von zwei durch und durch eschatologisch orientierten, in die Endzeit hineinblickenden, Aussprüchen (v. 13 und v. 14 b) umrahmt. Bei Markus befindet sich der allgemein gefaßte Gedanke einer Verkündigung des Evangeliums an die ganze Welt in einem sehr individuell gehaltenen Kontext, in dem die Jünger das grammatische Subjekt bilden, (vgl. bes. v. 9 und v. 11), cf. Klostermann, Das Markusevangelium nach seinem Quellenwert für die evangelische Geschichte. Gött. 1867, S. 249, Bleek, Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien, II, S. 366. B. Weiß, Markusevangelium z. d. St.

Lage kann nur ein geduldiges Ausharren im Blick auf die Zukunft ihre Rettung sein (v. 13 b). Fassen wir diese Mahnung als wichtige Brücke zu dem entscheidenden folgenden Abschnitt näher ins Auge. Was bedeutet zunächst *ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος*? *εἰς τέλος* ist als adverbiale Zeitbestimmung — „bis zuletzt“ (B. Weiss)¹⁾ aufzufassen. Das *ὑπομείνας* bezieht sich auf die Verführungsgewalten, die dem Glauben der Jünger entgegenarbeiten, denen gegenüber das Ausharren in geduldigem Warten und Hoffen auf die Wiederkunft des Herrn bestehen wird. Von hier aus ergibt sich, daß durch das *σωθήσεται* nicht eine Rettung vom leiblichen Tode bezeichnet werden kann (man hat an die Flucht der Christen nach Pella gedacht), sondern die bei jedem einzelnen vom Messias bewirkte Errettung, die eine Erhaltung seines ewigen Lebens gegenüber den ihm drohenden Versuchungen und Verführungen zur Folge hat (ähnlich Cremer). Das durch und durch religiös-messianisch gehaltene *σωθήσεται* schließt den Abschnitt über die Jüngerverfolgungen wirkungsvoll ab.

Blicken wir auf den bisherigen Gedankengang der eschatologischen Rede bei Markus zurück, so tritt in ihr eine Eigentümlichkeit hervor. Vergleicht man namentlich den an das einführende *βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτοὺς* sich anfügenden Abschnitt (vv. 9—13) mit dem Parallelabschnitt bei Matthäus (vv. 9—14), so zeigt sich, daß bei Markus ausschließlich das Schicksal der Jünger als tätige (vv. 9—11) und leidende (vv. 12. 13) Träger und Zeugen des *εὐαγγέλιον* und damit des Namens Jesu zur Darstellung kommt, während bei Matthäus das Auftreten falscher Messiasse noch für viele andere von verführerischer Wirkung ist. Erwägt man, daß das Markusevangelium die Geschichte des Evangeliums zur Darstellung bringen will (vgl. den Nachweis bei Klostermann a. a. O. bes. S. 5ff.; 11ff.), so darf man annehmen, daß dieser Abschnitt für Markus von Bedeutung war, weil es sich in

¹⁾ *τέλος* ist nicht mit *τὸ τέλος* zu verwechseln, das so bei Matthäus erst später, nach der Vorhersagung der allgemeinen Predigt des Evangeliums auftritt. Daher ist die Gleichsetzung von *τέλος* mit der „*σωτηρία* des messianischen Reiches“ (de Wette) unmöglich.

ihm um die Träger des εὐαγγέλιον handelt. Daß der in Rede stehende Abschnitt auch gerade für heidenchristliche Leser von besonderem Interesse ist, dürfte selbstverständlich sein, wenn man erwägt, welche Bedeutung die Ausbreitung der Mission in den Anfängen der Geschichte des Christentums für die heidenchristliche Welt hatte. Die Vermutung liegt nahe, daß die Rücksicht auf den Plan und auf die Empfänger des Evangeliums für die eigentümliche Gestaltung des Abschnittes vv. 9—13 bei Markus gegenüber der Darstellung bei Matthäus bestimmend gewesen ist. Bei dieser Auffassung wird die stark individualisierende und ausführlich schildernde Darstellungsart verständlich.

In dem erörterten Abschnitt war von den immer mehr sich steigernden Verführungsgewalten die Rede, die den Jüngern bei ihrem Ausblick auf das Ende im Wege stehen würden. Mit einem nachdrucksvollen *διὰν δέ* gliedert sich der nachfolgende Abschnitt in den Zusammenhang ein. Durch *διὰν* tritt er in Parallele zu v. 11 und, da dieser Vers eine weitere Ausführung zu v. 9 bildet, in Zusammenhang mit v. 9, somit also als Fortsetzung zu dem ganzen vorangehenden Redestück hinzu. Das *δέ* hat offenbar steigernde Bedeutung, wenn man das *γενέτωσαν* im Nachsatz in Betracht zieht. Die Mahnung zur Flucht bildet eine Steigerung der Mahnung zu geduldigem Ausharren in v. 13. Ihren Inhalt empfängt die Mahnung durch den Begriff des *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, der den Schlüssel zum Verständnis des Abschnittes 14—23 überhaupt enthält. Er bezeichnet „dasjenige, welches durch seine Natur einen Abscheu erregt, dessen notio characteristica das Verwerfliche und Grauenhafte, weil Widernatürliche ist“ oder „ein Objekt des höchsten sittlich-religiösen Widerwillens.“¹⁾ Zu dem Verständnis der durch das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* geschaffenen Situation wird durch den Hin-

¹⁾ Cremer, Die eschatologische Rede etc., S. 58f. und Bibl.-theol. Wörterbuch der neutestl. Gräcität. 1902, S. 227. Dem Begriff liegt also — gegen die Deutungen eines Meyer, Weiß u. A. — nicht die Vorstellung von einem physischen Abscheu, sondern von der „Erscheinung des höchsten widergöttlichen (antichristlichen) Wesens“ zu Grunde.

weis auf Daniel (der sich bei Matthäus findet)¹⁾ der nähere Weg gewiesen.²⁾

Ein Vergleich des problematischen Abschnittes vv. 14—23 mit dem Inhalt der in Betracht kommenden danielischen Stellen und der wahrscheinlichen Grundstelle bietet interessante Aufschlüsse. *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* ist Übersetzung des hebräischen *מַחֲשֵׁי קִרְיָא* und kommt sowohl Dan. 9, 27 vor (wo *מַחֲשֵׁי קִרְיָא* *הַבְּנֵי-לֵב* in LXX und von Theodotion *καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα ἐρημώσεων* übersetzt ist), als auch bei Dan. 11, 31 und 12, 11. *Βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* wird dann 1. Makk. 1, 54 und 7, 6 der Götzenaltar, welchen Antiochus Epiphanes auf den Brandopferaltar des Tempels zu Jerusalem aufsetzen ließ, genannt, um diesen Frevel des heidnischen Königs an dem Heiligtum des Herrn als eine Erfüllung der von Daniel geweissagten Entweihung des Tempels darzustellen. Ueber den Charakter der danielischen Weissagung von dem „Greuel der Verwüstung“ ist mit E. Haupt³⁾ zunächst festzustellen, daß die drei Danielstellen, die von dem Verwüstungsgreuel reden (9, 27; 11, 31; 12, 11), mit einer äußeren Zerstörung der Stadt oder einer Belagerung derselben nichts zu tun haben, sondern von einem religiösen Ereignis reden. „Die Verwüstung besteht in einer Entheiligung des Tempels, einer Umstürzung der theokratischen Ordnung.

¹⁾ Er fehlt — wenigstens in den wichtigsten Handschriften — bei Markus, wie sich auch sonst bei ihm ausdrückliche Hinweisungen auf alttestamentliche Weissagungen sehr selten finden. Schon Bleek (a. a. O. S. 369) hat sicher mit Recht in dieser Eigentümlichkeit die Rücksicht des Verfassers auf seine heidenchristlichen Leser wahrgenommen, bei denen er eine genaue Kenntnis des alten Testaments nicht voraussetzen durfte. Markus hat aber die Zwischenbemerkung des Matthäus *ὁ ἀναγνωσκὼν νοεῖτω* beibehalten und mit ihr auf die Wichtigkeit der folgenden Weissagung hingewiesen — deren genauere Auslegung er im übrigen den Lesern selbst überläßt.

²⁾ Nach B. Weiß, Krit.-exeg. Komm. I, 1. 1898, S. 410, soll es dagegen „völlig fruchtlos“ sein, „auf den (ohnein höchst streitigen) [?] Wortlaut des hebr. Urtextes, auf den geschichtlichen Sinn der danielischen Prophetie oder die Anwendung des Ausdruckes in I Makk 1, 54 zu reflektieren.“

³⁾ Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien, 1895, S. 122.

Die Flucht fand zur Zeit des Antiochus nicht statt, um das leibliche Leben zu retten, sondern um nicht zur Beteiligung am Götzendienste gezwungen zu werden.“ Ein weiterer wichtiger Zug der Weissagung in Dan. 9, 26. 27 — auf den Haupt nicht aufmerksam macht — ist bedeutsam. Von dem Fürsten, der die Umstürzung der theokratischen Ordnung durch Abschaffung der Opfer herbeiführt und überhaupt ein widergöttliches Auftreten an den Tag legt, heißt es וְקִצְוֹ בְּשָׁפָף „und dessen Ende (plötzlich wie) durch eine Sturmflut erfolgen wird“ (Kautzsch). Daß hier die Vernichtung des Gottlosen durch ein plötzliches göttliches Eingreifen angedeutet wird, kann nicht geleugnet werden.

Gerade diese beiden Momente bei Daniel (die Erscheinung eines widergöttlichen Wesens und das plötzliche göttliche Eingreifen zur Erlösung der gefährdeten und aufs äußerste bedrängten gläubigen Gemeinde) sind von Jesus in der Weissagung vom βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως und seinen Auswirkungen aufgenommen worden. Denn es ist schon von Pfeiderer, a. a. O. (Jahrb. f. deutsche Theologie, 1868, S. 142 f.) schlagend nachgewiesen worden, daß unser Redeabschnitt von einer Zerstörung Jerusalems oder des Tempels mit keinem Worte rede. Nicht allein steht davon nichts hier, sondern was hier steht, die mit βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐσθιχότα ὅπου οὐδεὶς umschriebene Situation, widerspricht sogar jener Auffassung: sie weist auf einen Vorgang hin, der den Bestand der heiligen Stätte voraussetzt, aber der Heiligkeit des Tempels schnurstracks zuwiderläuft¹⁾. Eigenartig ist das Prädikatsnomen ἐσθιχότα nicht sowohl wegen seines Widerspruches mit dem genus des βδέλυγμα, als wegen seines genus an und für sich.²⁾ Der frevelhafte, widergöttliche Vorgang

¹⁾ Daß unter τόπος ἅγιος bei Matthäus der Tempel gemeint ist, dürfte bei der absoluten Stellung dieses Ausdruckes kaum zu bezweifeln sein; auch bildet der Tempel den eigentlichsten Gegensatz zu dem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως. Ähnlich wird es mit ὅπου οὐδεὶς bei Markus stehen.

²⁾ Die Lesart ἐστός hat den Verdacht der Korrektur aus Matthäus gegen sich, das ἐσθιχός des cod. D erscheint als eine grammatische Verbesserung der scheinbaren Fehlerhaftigkeit. ἐσθιχότα wird durch die gewichtigen Zeugen N BL als ursprünglich beglaubigt.

knüpft sich also hier an einen widergöttlichen Greuel in personifizierter Gestalt.¹⁾ Die Mahnung zur Flucht vor dieser Verführung antichristlicher Art bildet eine deutliche Steigerung zu der Mahnung zum geduldigen Ausharren (v. 13).

Man hat namentlich vv. 15. 16 als gewichtigen Beleg für die Annahme, daß vv. 14—18 die Zerstörung Jerusalems weissagen, angeführt (B. Weiß). Aber die Verse finden sich in ähnlicher Fassung bei Lukas in einem Zusammenhange (17, 31), der von den Tagen des Menschensohnes und im besonderen von den Bedingungen, unter denen man bei der Wiederkunft Christi gerettet wird, handelt. Auch Lukas verstand also Mr. vv. 15. 16 in endgeschichtlichem Sinne²⁾. Dann haben die Verse folgenden Gedanken zum Inhalt. Nicht irgend welche äußerlichen Rücksichten sollen die Jünger an eiliger Flucht vor dem Verführungsgreuel hindern, bei dem ihr ewiges Leben auf dem Spiele steht. Ein Wehe gilt den unglücklichen Frauen in diesen Tagen, die durch Schwangerschaft oder säugende Kinder an eiliger Flucht gehindert sind. Beten muß man auch, daß Winterszeit — der Sabbat bei Matthäus kommt für die heidenchristlichen Leser des Markus nicht in Betracht — die Flucht nicht beschwerlich mache.

So handelt der schwierige Abschnitt Mr. vv. 14—18 nicht etwa von einem zeitgeschichtlichen Ereignis, sondern von einem schon von Daniel geweissagten Verführungsgreuel, der in gesteigertem Maße seine Tendenz gegen die messiasgläubige Gemeinde richten wird; sie muß sich ihm, ohne irgend welche äußeren Rücksichten, durch eiligste Flucht entziehen.

Zur Erkenntnis des Umfanges, Charakters, sowie der Zeitlage dieses Verführungsgreuels dient der sich anschließende

¹⁾ Vgl. hierzu Klostermann, a. a. O. S. 253 und Wohlenberg, Das Evangelium des Markus (Zahn's Kommentar zum Neuen Testament, II), 1910, S. 333 f.

²⁾ B. Weiß, Ev. des Lukas (Krit.-exeg. Komm. I, 2), 1901, S. 569 erklärt dagegen, Lukas wende hier (c. 17) auf die Parusie den Rat zur Flucht an, der nur auf die Zerstörung Jerusalems (Mt. 24, 15 ff.) passe. Lukas soll dieser Schilderung eine geistliche Bedeutung gegeben und sie — gemäß seiner Lieblingsidee — auf die Lossagung von den irdischen Gütern angewendet haben.

Gedankengang (vv. 19—27). Gewaltig wie noch nie seit Beginn der Schöpfung wird die Drangsal der Verführung über die messiasgläubige, an Christus und seiner Parusie festhaltende Gemeinde hereinbrechen, so daß, wenn die Zeit der Drangsal nicht verkürzt würde, kein Fleisch gerettet würde: falsche Christusse und falsche Propheten werden auftreten und mit Zeichen und Wundern alles anbieten, um die Auserwählten zu stürzen. Aber so weit, daß der abgöttische Verführungsgreuel über den messianischen Glauben triumphieren sollte, wird es nicht kommen. Nach einem Anfuhr der Himmelskräfte wird man den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* erscheinen sehen, mit Macht und Herrlichkeit umgeben, um seine Erwählten einzuholen vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels. — Der paränetische Schluß (vv. 28—37) kommt für unser Problem nicht in Frage.

Als Resultat ergibt sich:

- 1) die eschatologische Rede Jesu bei Markus stellt unter dem Gesichtspunkt der Steigerung einen streng in sich geschlossenen Gedankengang dar, der nichts von einem in den Zusammenhang hineingearbeiteten apokalyptischen Flugblatt verrät.
- 2) Innerhalb der Stufenfolge der gegen die messiasgläubige Gemeinde sich erhebenden Verführungsgewalten ist in den Versen 14—18 von nichts weniger als einem zeitgeschichtlichen Ereignis die Rede, sondern von der Erscheinung eines durch Daniel geweissagten höchsten abgöttischen Greuels im Tempel, wodurch der wahre Gottesdienst verdrängt, der Tempel entweiht und verödet wird und einer damit zusammenhängenden letzten und größten Verfolgung der Gemeinde, welcher die Wiederkunft Christi ein Ende machen wird (vgl. Zahn, Einleitung, II, S. 440). Die entscheidenden Verse sind also in endgeschichtlichem (antichristlichem) Sinne zu deuten.

III. Die eschatologische Rede Jesu bei Lukas (c. 21).

Stellen wir dem Gedankengang der eschatologischen Rede bei Markus denjenigen des lukanischen Berichtes (21, 8- 36)

gegenüber, um die eigentümliche Komposition dieses Berichtes festzustellen.

Von den uns erhaltenen drei Fassungen der Rede ist diejenige bei Lukas am individuellsten gehalten.

Zunächst scheint Lukas sich eng an seine Vorlage angeschlossen zu haben.¹⁾ Wie bei Markus beginnt die Rede bei Lukas (v. 8) mit einer Mahnung zur Vorsicht im Hinblick auf das Auftreten falscher Messiasse, durch deren verführerischen Worte sich die Jünger nicht zur Nachfolge dieser Betrüger sollen bewegen lassen. Wie bei Markus schließt sich auch bei Lukas (v. 9) eine Warnung vor Kriegen (und Aufständen) an, die aber nur die ersten Vorzeichen des Endes sein sollen. Hier hat Lukas offenbar den entsprechenden Vers bei Markus (v. 7) stilistisch verbessert. Ein gleiches Verfahren zeigt er auch im Folgenden. Er läßt v. 10 das etwas auffallende γάρ des Parallelverses (Mr. v. 8) weg und steigert die bei Markus nun folgende Ankündigung von Erdbeben und Hungersnöten durch Anfügung eines verstärkenden μεγάλαι und durch Hinzufügung von λοιμοί, vor allem aber erweitert er den Abschnitt durch eine sachliche Antizipation von 21, 25: φόβητρά τε καὶ σημεῖα ἀπ' οὐρανοῦ μεγάλα ἔσται. Mit diesem Satze blickt die Weissagung bereits am Schlusse des ersten Abschnittes (vv. 8–11) in die Endzeit hinein. Denn schreckliche und gewaltige Himmelszeichen gehören bei Markus (vv. 24 f.) einer Zeit an, die der Wiederkunft Christi unmittelbar vorangeht, wie auch nach Lukas v. 25 durch Himmelszeichen (σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστοις) der Eintritt der Weltkatastrophe kurz vor der Wiederkunft Christi gekennzeichnet wird.²⁾

Durch die Anfügung von v. 11 b hat demnach der erste Abschnitt, so eng er sich sonst in der Gedankenfolge an den Parallelabschnitt (Mr. vv. 5–8) anschließt, im Vergleich mit

¹⁾ Bei den nur geringen stilistischen Abweichungen des Lukas von Markus im ersten Abschnitt ist die Annahme von B. Weiß (Quellen, S. 112 ff.), daß Lukas in den Versen 8–11 eine Verflechtung der Markusparänese mit einer Weissagung aus „Q“ vorgenommen habe, als stark hypothetisch zu beurteilen.

²⁾ Gegen B. Weiß, Quellen, S. 275.

diesem einen vollständig anderen zeitlichen Charakter bekommen. Wahrscheinlich hatte Lukas die Absicht, die verschiedenartigen, der Parusie Christi vorangehenden Erscheinungen: pseudomessianische Verführungen, Kriege, Völkerbewegungen, Erd- und Himmelskatastrophen in einem Gesamtüberblick gedrängt an den Anfang zu stellen. Darum hat er wohl den Abschnitt Mr. vv. 19—22, der noch einmal von pseudomessianischen Verführungen, von *σημεῖα καὶ τέρατα*, handelt, übergangen. Darum mußte er im ersten Abschnitt die zeitliche Charakterisierung *ἀρχὴ ὁδόνων ταῦτα* (Mr. v. 8) auslassen, und vielleicht hat er die Zwischenbemerkung *τότε ἔλεγεν αὐτοῖς* (v. 10) eingefügt, um die Aufmerksamkeit des Lesers auf die letzten Endereignisse hinzulenken.¹⁾ Endlich mußte er — das ist besonders bedeutsam — den zeitgeschichtlichen Abschnitt von den Jüngerverfolgungen (vv. 12—19), der die nächstliegende, teilweise schon von ihm selbst erlebte Zukunft schildert, durch ein *πρὸ δὲ τούτων πάντων* in das richtige zeitliche Verhältniß zu dem vorangehenden Abschnitt stellen.²⁾ Schon diese Zeitangabe legt die Vermutung nahe, daß Lukas die Verse 12—19 in der uns vorliegenden Form aus einer Sonderquelle aufgenommen und nachträglich in den Zusammenhang der Rede eingefügt hat.

Eine Reihe von Einzelmomenten in diesem Abschnitt bestätigt diese Annahme. Die stilistisch und sachlich ungefüge Einführung (v. 12) läßt den eleganten Stil des Lukas vermissen.³⁾ Bei Lukas hat ferner das *εἰς μαρτύριον* (v. 13)

¹⁾ Nach B. Weiß, Quellen, S. 114, ist das den Gedankengang der Rede etwas störende *τότε ἔλεγεν αὐτοῖς* ein Kennzeichen dafür, daß Lukas vv. 10. 11 aus seiner Sonderüberlieferung (L) aufgenommen habe — eine Annahme, zu der bei der sonstigen Übereinstimmung zwischen Lc. vv. 10. 11 und Mr. v. 8 (von Lc. v. 11 b abgesehen) kein rechter Anlaß vorhanden ist.

²⁾ Das *πρὸ δὲ τούτων πάντων* als Bezeichnung der Größe des Übels aufzufassen (Godet, Komm. zu dem Ev. des Lukas, 1. dtsh. A. 1872, S. 415), ist nicht angängig. In der 2. A., 1890, hält es Godet selbst für „natürlicher, das *πρὸ* auf die Zeit zu beziehen“.

³⁾ Das *ἀπαγομένους* (v. 12 b) bezieht sich auf ein zu ergänzendes Objekt zu *διώκειν* (nämlich *ἐμᾶς*), das wiederum erst aus dem voran-

einen völlig anderen Sinn als bei Markus (v. 9); denn bei Lukas bezieht es sich auf das Zeugnis, das Christus für sie ablegen wird, indem er ihnen die Worte in den Mund gibt, vor denen die Widersacher verstummen müssen (vgl. vv. 14f.)¹⁾. Dieser Beistand Christi wird den Jüngern um so nötiger sein, als ihre nächsten Verwandten sich nicht nur ihnen entziehen, sondern sich sogar gegen sie wenden werden (v. 16). Ja, dem allgemeinen Haß werden sie um seines Namens willens ausgesetzt sein. Man beachte hier die individuelle Wendung (*παράδοθήσεσθε...*) in Vergleich mit dem bei Markus (v. 12) allgemein gehaltenen Gedanken. Die Wirkung ihrer sieghaften Verteidigung wird sich darin äußern, daß ihnen (v. 18) kein Haar gekrümmt werden wird — diese Bemerkung fehlt bei Markus —; wie aber auch ihr Schicksal ausfallen möge: aufgrund ihres Ausharrens werden sie „ihre Seelen erwerben“, d. h. das ewige Heil erlangen (B. Weiß); vgl. wiederum die individuelle Form in vv. 18 f. mit der allgemeinen Fassung bei Markus (v. 13 b.). Entscheidend für die Beurteilung von vv. 12—19 ist vor allem eine Erwägung. Daß Lukas den bei Markus (v. 10) sich findenden Gedanken einer allgemeinen Verkündigung des Evangeliums an die Heiden übergegangen haben sollte, wäre bei einem Schüler des Heidenapostels und bei der Bestimmung seines Evangeliums für Heidenchristen kaum verständlich, wenn er in vv. 12—19 dem Parallelbericht des Markus gefolgt wäre. Eine natürliche Erklärung bietet sich nur durch die Annahme eines lukanischen Sonderberichtes für vv. 12—19.²⁾

Wahrscheinlich schloß sich in der von Lukas aufgenommenen Sonderüberlieferung (= Lc. vv. 12—19) die bei Lukas nun folgende Weissagung von der Zerstörung Jerusalem an; denn

gehenden *ἐφ' ὑμᾶς* ergänzt werden muß, und durch die Hintansetzung von *διαξουσιν* hinter *ἐπιβαλοῦσιν ἐφ' ὑμᾶς τὰς χεῖρας αὐτῶν* wird gleichsam die Voraussetzung hinter die Folgerung gestellt; vgl. hierzu B. Weiß, Quellen, S. 272, Anm.

¹⁾ So B. Weiß, Quellen, S. 273, gegen Holtzmann, Handkommentar z. d. St.

²⁾ Die Frage, warum Lukas den Gedanken Mr v. 10, den er schwerlich ganz übergehen konnte, nicht an anderer Stelle der Rede, etwa nach v. 9, eingefügt hat, lassen wir vorläufig offen.

die in dem Abschnitt Lc. vv. 20—24 vorliegende Situation ist inhaltlich völlig von der Parallelweissagung bei Markus (vv. 14—18) verschieden. Nach den allerdings gleichen Einleitungsworten *διὰν δὲ ἴδῃτε* ist nicht von der durch Daniel geweissagten Aufrichtung eines abgöttischen Greuels im Tempel die Rede, sondern von einer in Aussicht gestellten Belagerung Jerusalems durch feindliche Heere.

Die Situation ist auch ihrem zeitlichen Charakter nach in Vergleich mit derjenigen in den Parallelversen bei Markus verändert. Bei Markus ist die Erscheinung des *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* ein Vorzeichen des Endes, bei Lukas ist die Umzingelung Jerusalems durch feindliche Heere nur ein Vorzeichen der bevorstehenden Verwüstung Jerusalems (J. Weiß, Evangelium des Lukas, 8. A., S. 606). Der Situation in v. 20 entspricht die Mahnung in v. 21: „Dann sollen die in Judäa Befindlichen auf die Berge fliehen“. Nicht (wie bei Markus) die Rettung des geistlichen, ewigen, sondern nur des leiblichen Lebens wird ins Auge gefaßt. Das ergibt sich auch aus dem Umstande, daß die durch und durch ethisch gehaltene Mahnung Mr. vv. 15. 16 bei Lukas in diesem Zusammenhange fehlt und an ihre Stelle eine Mahnung anderen Inhaltes getreten ist, die auf nichts weiter als auf die in Aussicht gestellte Belagerung Jerusalems Bezug nimmt: „und die in seiner Mitte Befindlichen sollen ausziehen, und die, die sich auf den Äckern aufhalten, sollen nicht in die Stadt hineingehen“ (v. 21b). Nicht also eine Flucht vor irgend einer verführenden Macht, die gegen die Gemeinde der Gläubigen gerichtet ist, sondern vor dem Belagerungsheer, das Jerusalem und das jüdische Volk bedroht, wird den Jüngern geboten. Der Grund dafür, daß sie nicht in Jerusalem bleiben oder vom Lande aus noch einmal hineingehen sollen, liegt darin, daß „dies Tage der Vergeltung sind, damit alles das, was geschrieben steht, erfüllt werde“ (v. 22). Die *ἡμέραι ἐκδικήσεως* beziehen sich auf die Strafvergeltung, die über die ungläubig gebliebene Stadt kommt, vgl. 19. 43 f. (B. Weiß). In dem Strafgericht erfüllen sich die Drohungen, die dem jüdischen Volk für seinen Unglauben von Mose an bis auf Sacharja und Maleachi angekündigt worden sind (Godet, a. a. O. S. 517). Den Schmer-

zensruf Jesu (v. 23), der „den Schwangeren und den Säugenden in jenen Tagen“ gilt, bietet Lukas nicht ohne einen ihm eigentümlichen Zusatz (v. 23 b), der zur Begründung des Wehe die Größe und noch einmal den Strafcharakter der dem jüdischen Volk in Aussicht stehenden Drangsal hervorhebt.

War bisher von einem Ereignis die Rede, das nur für Jerusalem und das jüdische Volk mit unheilvollsten Folgen verknüpft ist, so scheint in der Verbindung *ἔσται ἀνάγκη μεγάλη ἐπὶ τῆς γῆς* die ausschließliche Beziehung auf Jerusalem aufgegeben und eine Verbreitung des Unheils über die ganze Erde angedeutet zu sein (so Kliefoth, Offenbarung Joh., Leipzig, 1874, S. 52). Aber bei dieser Auffassung bliebe — worauf Hofmann, Das Evangelium des Lukas (Die heilige Schrift Neuen Testaments, VIII, 1, 1878), S. 501, in scharfsinniger Ausführung hinweist — unverständlich, inwiefern man sich durch die Flucht dem Geschehe Jerusalems entziehen sollte und inwiefern gerade das jüdische Volk von dem Zorn Gottes getroffen würde. Aus dieser Gegenerwägung darf man mit Hofmann folgern, daß *τῷ λαῷ τούτῳ* zum ganzen Satze gehört und *ἐπὶ τῆς γῆς* als Näherbestimmung zu *ἀνάγκη* im Gegensatz zu *ὁργή*, die *ἀπ' οὐρανοῦ ἀποκαλύπτεται* (Röm. 1, 18), zu fassen ist. Es handelt sich in dem vorliegenden Verse also nur um ein Geschick, das über das jüdische Volk hereinbricht.

Die *ὁργή τῷ λαῷ τούτῳ* wird in dem Verse 24, der namentlich als Beleg für die Annahme einer Weissagung *ex eventu* ins Feld geführt wird, näher erläutert. Der Sinn dieses Verses ist — bis vielleicht auf den Schluß — vollkommen durchsichtig. Die Bewohner Jerusalems werden theils dem Schwerte in diesen Tagen anheimfallen, theils als Gefangene sich unter alle Völker zerstreuen. Das Wort *πατουμένη* wird man kaum (mit Bleek, Meyer, Godet) im Sinne verächtlicher Mißhandlung verstehen können, sondern mit Hofmann einfach als „unter der Heiden Füßen liegend“, sodaß sie es „in Besitz haben“, aufzufassen haben.

Aber nicht für immer wird Jerusalem im Besitze der Heiden bleiben, sondern *ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν*. Entschieden verkehrt ist es, unter den *καιροὶ ἐθνῶν* die Zeit

zu verstehen, die vorher als *ἡμέραι ἐκδικήσεως* bezeichnet war (Kliefoth, a. a. O. S. 53).¹⁾ Die *καιροὶ ἐθνῶν* müssen als mit der Eroberung Jerusalems beginnend gedeutet werden. Aber dann ist sicher nicht die Zeit gemeint, in der die Heidenvölker zur Vollziehung göttlicher Gerichte überhaupt zu dienen haben (Meyer, Olshausen, Oosterze, Schanz) — Strafwerkzeuge in der Hand Gottes sind die Heiden in dem ganzen Abschnitt vv. 20–24 doch nur an Israel; alles andere ist also Eintragung in den Text. Als eine Tautologie erscheint — wie Hofmann z. d. St. richtig bemerkt — bei näherem Zusehen die auf den ersten Augenblick bestechende Erklärung von B. Weiß, daß mit dem Ausdruck die Zeit der heidnischen Herrschaft, die mit der Eroberung Jerusalems begonnen hat, umspannt sei. Das heißt doch nichts anderes, als: die durch das Gottesgericht über Jerusalem herbeigeführte Herrschaft der Heiden über Israel wird so lange dauern, bis sie beendet ist (Hofmann).

Die *καιροὶ ἐθνῶν* müssen einen neuen Gedanken hinzufügen.²⁾ Er dürfte sich aus dem Gegensatze zu dem Vorangehenden ergeben. Israel hat — das liegt in dem Gedanken des Strafgerichtes — die ihm angebotene Gnade, den von Gott gesandten Messias, von sich gewiesen. Darum bricht das Strafgericht Gottes über das ungläubige Volk herein; Israel wird von Gott verworfen; aber nicht für immer. Noch kann es wieder in Gnaden aufgenommen werden; erst jedoch muß eine Zwischenperiode einsetzen: die *καιροὶ ἐθνῶν*. Liegt es, im Blick auf diesen sich scharf zuspitzenden Gedankengang, nicht nahe, die *καιροὶ ἐθνῶν* als diejenige Periode anzusehen, in der Gott nunmehr, nachdem sein Volk die Gnade von sich gewiesen hat, diese den Heiden an-

¹⁾ Das Widerspruchsvolle dieser Deutung s. bei Hofmann a. a. O. S. 501.

²⁾ Daher ist auch gegen die Deutung Hofmanns Stellung zu nehmen, als wenn die *καιροὶ ἐθνῶν* nichts weiter als die Zeit bezeichneten, die den Heiden in ihrer Eigenschaft als solchen d. h. in ihrer gegensätzlichen, hemmenden Stellung gegen das Volk Gottes zukommen. Schon die Färbung, die dem Ausdruck dadurch beigelegt wird, spricht — im Blick auf die Rolle, die die Heiden gegenüber dem gestraften Volke zu spielen haben — gegen diese Auffassung.

bietet? Schon der Begriff des *καιρός* spricht für diese Deutung (s. hierzu Godet, 2. A., S. 517).

Vor allem führt in der mit der vorliegenden Weissagung sich aufs engste berührenden Situation Lc. 19, 41—44 der Vers 44 zu der vorgetragenen Auffassung. Lc. 19, 44 bezeichnet der Ausdruck *καιρός* in Verbindung mit *τῆς ἐπισκοπῆς σου* die Zeit, in der Gott Jerusalem das Heil angeboten hat. Die *καιροὶ ἐθνῶν* (21, 24) sind als das „Seitenstück“ zu dem *καιρός* dort zu betrachten (so Godet, S. 517), nur daß hier „auf die Mehrheit der Perioden, während welcher das Heil allen heidnischen Nationen nacheinander angeboten wird“, Bezug genommen wird.

Eine Erwägung scheint das gewonnene Ergebnis auf das augenscheinlichste zu bestätigen. Es zeigte sich oben S. 82 f.), daß die von Lukas aufgenommene Parallelüberlieferung v. 12 ff. nichts von dem bei Markus (v. 10) vorliegenden Gedanken einer allgemeinen Verkündigung des Evangeliums an die Heiden enthalten hat. Es erschien als unwahrscheinlich, daß Lukas diesen Gedanken in der eschatologischen Rede ausgelassen haben sollte. Der Schluß des v. 24 dürfte zu der oben (S. 83 Anm.) offen gelassenen Frage die Antwort bieten. Lukas fand als Schüler des Apostels Paulus in den Worten *ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν* die Parallele zu Mr. v. 10 — einem Gedanken, den er aus der paulinischen Predigt kannte (vgl. Röm. 11, 25). Dann aber ergab sich für ihn, daß an die vv. 20—24a geschilderte Verwerfung Israels bis zu dessen Wiederaufnahme in den Gnadenstand sich eine Gnadenzeit für die Heiden anschließe, in welcher dem gesamten Heidentum das Evangelium verkündigt werden sollte. Die Zerstörung Jerusalems war für ihn das Ereignis, das mit seiner Gerichtsbedeutung für das ungläubige Israel den endgiltigen Übergang des *εὐαγγελιῆσθαι* von den bisherigen Empfängern, den Juden, zu den Heiden zur Folge haben sollte.

Die Verse 20—24 stellen sich also als eine Ergänzung der 19, 41—44 enthaltenen Weissagung von der Zerstörung Jerusalems dar und erweisen sich — zusammen mit dem Abschnitt vv. 12—19 — als eine Einschaltung im

Rahmen einer, auch bei Lukas, wesentlich endgeschichtlich gehaltenen Weissagung.

Dieses Ergebnis bestätigt sich im Blick auf den sich anschließenden Gedankengang. Schon der Übergang zu dem folgenden Abschnitt ist bezeichnend. Während bei Markus die Weissagung von dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* mit ihren Folgen und diejenige von der Wiederkunft Christi durch ein *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* (13, 24) in die engste zeitliche Beziehung zu einander gesetzt sind, schließt sich bei Lukas der Abschnitt von der Wiederkunft Christi (mit den ihr unmittelbar vorangehenden Ereignissen) durch ein einfaches *καί* an den vorangehenden Gedankengang an. Lukas empfand offenbar die inhaltliche und zeitliche Diskrepanz zwischen der zeitgeschichtlichen Weissagung (vv. 12—19) und dem endgeschichtlichen Ausblick (vv. 25ff).

Dal aber in der Tat vv. 25. 26 von den Zeichen des hereinbrechenden Weltunterganges die Rede ist,¹⁾ geht aus einem Vergleich mit dem Paralleleabschnitt bei Markus (vv. 24. 25) deutlich hervor.²⁾ Die bei Markus sich findende Schilderung der letzten Vorgänge am Himmel (an der Sonne, dem Mond und den Sternen) wird von Lukas in einem Satze (*καὶ ἔσονται σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἀστροῖς*) zusammengefaßt und durch die Schilderung von Meereskatastrophen und die Ausmalung des Schreckens der Erdbewohner vermehrt. Die dann bei Markus sich anschließende Bemerkung *καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται* kehrt mit geringer Modifikation (*αἱ γὰρ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται*) auch bei Lukas wieder.

Es gibt sich uns also folgender Vergleich an die Hand. Bei Markus erfolgt die große Weltkatastrophe und die Wiederkunft Christi im Anschluß an eine letzte und größte Verfolgung der christlichen Gemeinde, in der die Erscheinung des anti-

¹⁾ Gegen B. Weiß (Quellen, S. 275), der in diesen Versen „nur das Gericht über die Heidenwelt, die 24, 20—24 das Gericht über Israel vollzogen hat“, geschildert sieht.

²⁾ Eine exegetische Erörterung der Weissagung von der Wiederkunft Christi (vv. 27. 28) und des paränetischen Schlusses (vv. 29—36) ist für unser Problem ohne Bedeutung.

christlichen *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* und der Wiederkunft Christi gipfelt. Ein innerer — nicht nur zeitlicher — Zusammenhang zwischen der Weissagung von dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* und der Wiederkunft Christi ist also bei Markus unverkennbar. Bei Lukas dagegen stehen die beiden Abschnitte, die von der Zerstörung Jerusalems und der Parusie handeln, als zwei disparate Gedankengefüge nebeneinander. Die Zerstörung Jerusalems steht in keiner engen inneren Beziehung zu der Wiederkunft Christi. Die jerusalemische Katastrophe hat lediglich die Bedeutung eines Strafgerichtes über das jüdische Volk, das unter die Heidenvölker zerstreut wird.

Auch zeitlich liegen beide Ereignisse, die Zerstörung Jerusalems und die Parusie Christi, auseinander. In echt paulinischem Sinne schiebt sich zwischen beide Ereignisse ein Zeitraum von unbestimmter Dauer ein, der durch die allgemeine Verkündigung des Evangeliums an die Heidenwelt ausgefüllt wird. Man kann also nicht sagen, daß Lukas mit der Weissagung der Zerstörung Jerusalems noch immer die Ankündigung der großen Weltkatastrophe, der himmlischen Erschütterungen und der Ankunft des Menschensohnes verbinde (gegen Harnack, III, S. 220). Durch den Begriff *καιροὶ ἐθνῶν* sind die Zerstörung Jerusalems und die Wiederkunft Christi zeitlich von einander geschieden.

Gewinnt durch diese Beobachtung das in der vorangehenden Exegese gewonnene Ergebnis eine neue Stütze, daß in dem Abschnitt vv. 12—24 eine Einschaltung vorliegt, so tritt bei der Schilderung der Endzeit (vv. 25—28) ein Moment bestätigend hinzu, v. 28: *ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι ἀνακύψατε καὶ ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν, διότι ἐγγίξει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν*. Wie bei Markus bedeutet also auch bei Lukas die Wiederkunft Christi eine Erlösung für die bedrängten Messiasgläubigen der Endzeit. Daraus folgt, daß sich der Abschnitt vv. 25—36 inhaltlich an den ersten Abschnitt vv. 8—11 anschließt, in dem von pseudomessianischen Verführungen und den letzten Vorzeichen der Endzeit die Rede ist. Ausdrücklich nimmt auch v. 25 die *σημεῖα ἀπ' οὐρανοῦ* (v. 11 b) auf.

Stellen wir das bisherige Ergebnis fest. Der Vergleich zwischen den beiden Fassungen der eschatologischen Rede Jesu bei Markus (c. 13) und bei Lukas (c. 21) hat gezeigt, daß sich die Eigentümlichkeit des lukanischen Berichtes auf die von Lukas vorgenommene Einschaltung vv. 12–24 zuspitzt. In dieser berühren sich vv. 12–19 inhaltlich mit der Parallelüberlieferung bei Markus (vv. 9–13), während in vv. 20–24 an die Stelle der bei Markus (vv. 14–18) vorliegenden endgeschichtlichen Weissagung von dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* die rein zeitgeschichtliche Weissagung von der Zerstörung Jerusalems getreten ist.

Der Einfluß der lukanischen Einschaltung auf den eigentümlichen Aufbau der Rede ist unverkennbar. Lukas war gezwungen, mit der Auslassung der Weissagung von der endgeschichtlichen Erscheinung eines höchsten widergöttlichen (antichristlichen) Wesens zugleich von der mit diesem in engem zeitlichen Zusammenhang stehenden letzten und größten Verfolgung der Gemeinde (Mr. vv. 19–22), an die sich die Parusie unmittelbar anschloß, Abstand zu nehmen. So erklärt sich die Auflösung des engen Zusammenhanges der Weissagung von der Zerstörung Jerusalems mit der Weissagung von der Wiederkunft Christi. Da ferner Lukas alle bis zur Parusie eintretenden pseudomessianischen Erscheinungen, politischen und physischen Katastrophen gedrängt an den Anfang stellte (vv. 8–11), so war auch eine innere Verbindung des Redestückes, das von dem Geschick der Jünger handelt (vv. 12–19), mit dem ersten Abschnitt ausgeschlossen. Allerdings sind gewisse Brücken erkennbar, die den lukanischen Sonderbericht (vv. 12–24) mit dem vorangehenden und dem folgenden Kontext verbinden. Lukas hat das zeitliche Verhältnis seiner Einschaltung zu dem vorangehenden endgeschichtlichen Abschnitt durch die Einfügung der Zeitangabe *πρὸ δὲ τούτων πάντων* (v. 12 Anfang) näher bestimmt, und der Begriff der *καιροὶ ἐθνῶν*, der einen Zeitraum von unbestimmter Dauer vor der Wiederaufnahme Israels in sich schließt, bildet von selbst einen Übergang von der rein zeitgeschichtlichen Weissagung der Zerstörung Jerusalems zu der endgeschichtlichen Weissagung der Wiederkunft Christi.

Die Einschaltung hat also den Verfasser veranlaßt, von dem den Markusbericht beherrschenden Gesichtspunkt der Steigerung bei der Schilderung der antichristlichen Verführungsgewalten abzuweichen und auf Kosten des geschlossenen inneren Zusammenhanges der Hauptabschnitte einen anders gearteten Aufbau herzustellen. In der eschatologischen Rede bei Lukas bilden die für die Geschichte des neutestamentlichen *εὐαγγελί-
λιζεσθαι* wichtigen Abschnitte — die Schilderung des Schick-
sals der Träger des *εὐαγγελί-
λιζεσθαι* und die Weissagung von
der Zerstörung Jerusalems mit dem sich anschließenden end-
giltigen Übergang des *εὐαγγελί-
λιζεσθαι* von den Juden zu den
Heiden — den Mittelpunkt und die endgeschichtlich gearteten
Abschnitte (vv. 8—11 und vv. 25—28) den Rahmen des
eschatologischen Gemäldes.

IV. Die Quellenfrage bei der lukanischen Einschaltung (vv. 12—24).

Ehe eine nähere Formulierung des hier zu einem Knoten geschürzten Problems sich ermöglicht, ist noch die Quellenfrage der lukanischen Einschaltung (vv. 12—24) zu erörtern. Daß der Abschnitt vv. 12—24 einer Sonderquelle des Lukas entstammen muß, hat sich uns aus der exegetischen Untersuchung (S. 82—91) ergeben. Die Frage ist nunmehr die, ob die uns quellenmässig überkommene Weissagung (vv. 12—24) in der uns vorliegenden Form auf Jesus zurückzuführen oder als Weissagung *ex eventu* aufzufassen ist.

Daß in dem Abschnitt vv. 12—19 sich die Erfahrungen der palästinensischen Gemeinde widerspiegeln, ist aus der Form der Weissagung nicht erweisbar.¹⁾ Ähnlich verhält es sich mit dem Abschnitt vv. 20—24. Erkennt man prinzipiell die Möglichkeit an, daß Jesus die Zerstörung Jerusalems voraussehen konnte, so hat der Wortlaut nichts Auffallendes an sich. Die Schilderung entspricht — auch wenn man 19, 43. 44 heranzieht — der Art und Weise, in der die Belagerung und

¹⁾ Gegen B. Weiß, Quellen, S. 272.

Zerstörung einer Stadt damals vor sich zu gehen pflegte. Die Einzelheiten gehen über den Rahmen des Selbstverständlichen nicht hinaus.¹⁾

Mit dieser Erkenntnis fällt die Stütze sowohl für die Hypothese, daß in der vorliegenden Form der Weissagung eine von Lukas selbst vorgenommene Umgestaltung der Parallelweissagung von dem Geschick der Jünger und vom

¹⁾ Vgl. Godet, Komm. zu dem Evangelium des Lukas, 2. dtsh. A. 1890 S. 14: „Konnte man nun nicht sogar mit dem gewöhnlichen Menschenverstand sehr leicht voraussehen, daß, wenn eine Zerstörung bevorstand, eine Belagerung stattfinden und daß diese mit den damals gebräuchlichen Mitteln angestellt werde, nämlich mit Laufgräben, Schanzpfeilen und dergl.; daß dann die Erstürmung der Stadt, sodann die Niedermetzlung eines Teiles der Einwohner und der Verkauf der Überlebenden erfolgen werde? In den angeführten Stellen (19, 43 f.; 20, 24) ist garnichts weiter enthalten“.

Ähnlich verfährt auch Blaß in seiner Gegenargumentation gegen die moderne Kritik (in den Prolegomena zu seinen Acta, S. 4 f.). Es ist interessant zu verfolgen, in welcher Weise er die Einwände der Gegner zerpfückt. Er weist zunächst darauf hin, in welche bedenkliche religiöse Stellung man den dritten Evangelisten rücke, wenn man ihm die wenig billigenswerte Absicht unterschiebe, Jesus eine von ihm garnicht ausgesprochene Weissagung in den Mund zu legen. Hat Jesus, fährt er fort, seinen Tod vorausgesehen, so sah er auch voraus, daß den an ihm verübten Verbrechen die Strafe folgen würde, die in nichts anderem als in der Zerstörung Jerusalems und der Zerstreuung des jüdischen Volks bestehen konnte. „Lukas autem in vaticinio maximo, quod tantopere arguent, nihil plane addit, quod non in ipsa rei natura necessario insit. *Κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἱερουσαλήμ*: num everti poterat urbs nisi per hostes? num capi ab hostibus sine obsidione? *Πεσοῦνται στόματι μαχαίρης*: solet profecto ita fieri. *Καὶ αἰχμαλωτισθήσονται εἰς πάντα τὰ ἔθνη*: captivi veniebant, venditi in omnes terras dispergebantur. *Καὶ Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατομένη ὑπὸ ἐθνῶν*: interfectis vel obductis incolis erant „gentes“ solum urbis occupaturi“. Blaß zeigt die Haltlosigkeit der gegnerischen Methode noch in der schon erwähnten kurzen Skizze (Neue kirchl. Zeitschr. VII, 1896, S. 966 ff.). Er erinnert an die Geschichtstatsache, daß Savonarola im Jahre 1496 den sacco di Roma, die Plünderung Roms im Jahre 1527, vorausgesagt habe, und zwar mit auffallenden Einzelheiten. Wenn dies Tatsache sei, so springe es ohne weitere Überlegung jedem in die Augen, daß auch Jerusalems Zerstörung 40 Jahre vorher geweissagt und diese Weissagung 20 Jahre vorher niedergeschrieben sein könne und daß, wer dies annahme, etwas annehme, was nicht nur aus dem alten Testament, sondern auch aus der neueren Geschichte mit einer Parallele, die an sich viel unwahrscheinlicher aussehe, zu belegen sei. (S. 967).

βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως bei Markus zu erblicken sei, als auch für die Annahme, daß die Verse 12—24 einer kurz vor 70 verfaßten judenchristlichen Quelle zuzusprechen seien, in der sich die Erwartung eines judenchristlichen Apokalyptikers widerspiegele. Möglich ist, daß der Evangelist bei der Wiedergabe der ihm überkommenen Sonderüberlieferung — aber nicht *ex eventu* — nachgebessert hat. Ein Vergleich der Theodotion-Übersetzung von Dan. 9, 26 f. mit Lc. v. 24 führt zu dieser Annahme (vgl. Blaß, *Acta*, S. 5). Zwischen dem Text der Theodotion-Übersetzung¹⁾ und der Schilderung bei Lukas besteht eine bedeutsame Parallele. Die charakteristischen Züge beider Texte seien gegenüber gestellt.

Theodotion	Lukas
<i>Καὶ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον διαφθερεῖ σὺν τῷ ἡγουμένῳ τῷ ἐρχομένῳ . . . καὶ ἕως τῆς συντελείας καιροῦ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν</i>	<i>Καὶ Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατομένη ὑπὸ ἐθνῶν ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν</i>

Lukas hat also wahrscheinlich die aus der Tradition aufgenommene Weissagung Jesu von der Zerstörung Jerusalems unter Heranziehung der griechischen Übersetzung von Dan. 9, 26 f. zur Darstellung gebracht.²⁾

¹⁾ Vgl. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*. Oxford, 1875. tom. II, S. 927.

²⁾ Unhaltbar ist die Hypothese Zahns (Einleitung, II, S. 441), daß die Weissagung Jesu von der Zerstörung Jerusalems durch die Gedankengänge der „Propheten“ (Eus. h. e. III, 5, 3), welche die Flucht von Jerusalem nach Pella veranlaßt haben sollen (vgl. ob. S. 66, Anm. 1 u. S. 70, Anm. 1), hindurchging, ehe sie die bei Lukas vorliegende deutliche Gestalt gewonnen habe. Die Hypothese steht und fällt mit der Annahme, daß die Weissagung vv. 20—24 erst kurz vor der Belagerung Jerusalems die uns vorliegende Form erhalten habe.

Als Ergebnis läßt sich demnach die These aufstellen, daß die von Lukas aus der Tradition aufgenommene Einschaltung (vv. 12—24) sich wesentlich in der uns vorliegenden Form auf eine Weissagung Jesu zurückführt.

V. Die inneren Gründe für die eigentümliche Komposition der eschatologischen Rede Jesu bei Lukas (c. 21).

Wenn die stilistische Eigentümlichkeit der eschatologischen Rede bei Lukas nicht als Gegeninstanz gegen die Ansetzung der Abfassungszeit des Lukasevangeliums am Anfang der sechziger Jahre verwertet werden kann, so entsteht die Frage, warum der Evangelist den ihm eigentümlichen Abschnitt vv. 12—24 in den Zusammenhang der Rede eingeschaltet hat. Für die Verse 12—19 scheint die Antwort leicht gefunden. Da sie inhaltlich mit den Parallelversen bei Markus (vv. 9—13) übereinstimmen, nahm sie Lukas vielleicht nur auf, weil sie in dem ihm vorliegenden Sonderbericht mit der Weissagung von der Zerstörung Jerusalems verbunden waren und weil die individuelle Form der Darstellung mehr als die Parallelüberlieferung bei Markus das Interesse des Lesers auf das Schicksal der Träger des *εὐαγγελιῆσαι* hinlenkte.

Schwieriger gestaltet sich die Frage inbezug auf den Abschnitt vv. 20—24. Hier liegt der Knotenpunkt des Problems. Warum hat Lukas die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems in die eschatologische Rede eingefügt und warum hat er die Parallelweissagung bei Markus (vv. 14—18) von dem *βδελύγμα τῆς ἐρημώσεως* weggelassen?

Zur Beantwortung der Frage ist zunächst eine Erwägung von Bedeutung. Keines der Evangelien beabsichtigt, den Stoff der evangelischen Geschichte zu erschöpfen, sondern die Evangelien stellen eine Auswahl von Erzählungen nach einem bestimmten Grundgedanken und Plane zum Zwecke der Glaubensunterweisung (Lc. 1, 4) und Glaubensstärkung (Joh.

20, 31) dar. Der Zweck wird naturgemäß durch die Rücksicht auf die Empfänger näher bestimmt¹⁾.

Die Rücksichtnahme auf den Plan und die Empfänger des Evangeliums kann auf die Wahl des Stoffes nicht ohne Einfluß sein. Wenn daher bei einer Vergleichung synoptischer Parallelberichte zur Erklärung einer Eigentümlichkeit in einem derselben litterarische oder kritisch-historische Erwägungen keinen befriedigenden Aufschluß geben, erscheint die Frage angebracht, in welchem Zusammenhange die Eigentümlichkeit mit dem Plane des Evangeliums steht und welchem besonderen Zwecke sie mit Rücksicht auf die Empfänger dient.

Der Zusammenhang der Einschaltung vv. 20—24 mit dem Plane des Lukasevangeliums ist leicht erkennbar. Lukas nahm die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems auf, weil sie den für die Geschichte des *εὐαγγελίζεσθαι* bedeutsamen endgiltigen Übergang des *εὐαγγελίζεσθαι* von den bisherigen Empfängern, den Juden, zu den Heiden zur Folge hatte und weil sie dem wichtigen paulinischen Gedanken von der Gewinnung der heidnischen Völker für das Evangelium und der erst nach ihr erfolgenden Wiederannahme Israels (Röm. 11, 25) zur Bestätigung diene.

Die Rücksichtnahme auf den Plan des Evangeliums als Erklärung für die Aufnahme der in Rede stehenden Weissagung läßt noch eine Frage offen, nämlich die, warum Lukas die Parallelweissagung bei Markus ausgelassen hat. Sie konnte dem Plan nicht unbedingt widersprechen.

Die Übergehung der Weissagung von dem danielischen *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* (Mr. vv. 14 ff.) wird ebenso verständlich, wie sich für die lukanische Einschaltung eine neue Er-

¹⁾ Vgl. zu diesen Sätzen Näheres bei P. Wernle, *Altchristliche Apologetik im Neuen Testament* (Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, 1900, Heft 1, S. 42); Zahn, *Der Geschichtsschreiber und sein Stoff im Neuen Testament* (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, IX, 1888, bes. S. 588 ff.); P. Ewald, *Über die Glaubwürdigkeit der Evangelien* (Neue kirchliche Zeitschrift, VII, 1896, S. 593 bis 617); ders., *Das Hauptproblem der Evangelienfrage und der Weg zu seiner Lösung*. Lpz. 1890.

klärung findet, wenn man das Interesse und das Verständnis der Empfänger des Lukasevangeliums in Betracht zieht.

Lukas hat sein Evangelium zunächst für Theophilus, des weiteren aber für die heidenchristlichen Gemeinden von Rom und Antiochia und für Heiden überhaupt geschrieben. Deutlich tritt in seinem Evangelium die Rücksichtnahme auf das Interesse der Leser hervor. Die zahlreichen ihm eigentümlichen Erzählungen über das Verhältnis Jesu zu den Sündern, die Übergehung partikularistisch gefärbter Züge in den ihm vorliegenden Quellen (Szene mit der Syrophönikizierin, Verbot der Heiden- und Samaritermission) und ihnen gegenüber der universalistische Zug seines ganzen Evangeliums, die Eröffnung eines Verhältnisses Jesu zu den Samaritanern, die Einsetzung der Heidenmission (c. 24): alles wird mit Rücksicht auf die Empfänger des Evangeliums verständlich — so Wernle, a. a. O. S. 50.

Auch die dem dritten Evangelisten eigentümlichen Weissagungen über das künftige Geschick Jerusalems (19, 41—44 und 21, 20—24) lassen sich in gewisser Beziehung als für sein Evangelium charakteristisch bezeichnen. Zwei Momente treten in ihnen hervor: einerseits Jesu Arbeit an Israel und das ablehnende Verhalten des Volkes, andererseits die Verwerfung Israels und die Übergabe des Heiles an die Heiden.

Die Rücksichtnahme auf das Interesse seiner heidenchristlichen Leser bietet eine Erklärung für die Aufnahme der in vv. 20—24 enthaltenen Weissagung von der Zerstörung Jerusalems und ihren Folgen. Sie bildet ein ergänzendes Seitenstück in klarerer Fassung zu dem Gleichnis vom Weinberg und trägt mit ihm das Motto: *δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις* (Lc. 20, 16).

Neben dem Interesse mußte auch das Verständnis der heidenchristlichen Leser seine Berücksichtigung finden. Diese These ist für die Frage des Verschweigens der Parallelweissagung vom *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* bei Lukas in Erwägung zu ziehen. War zwar für das Verständnis etwa von Lc. 1, 19 die Kenntnis von Daniel (8, 16 und 9, 21) erläßlich, so bot die richtige Auffassung der auf Daniel zurückgehenden

Weissagung vom *βδέλγμα τῆς ἐρημώσεως* für die im alten Testamente weniger bewanderten heidenchristlichen Leser gewiß manche Schwierigkeit — ganz anders, als etwa für die judenchristlichen Leser des Matthäusevangeliums.

Zwei Einwände, die auf den ersten Blick das gewonnene Resultat in Frage zu stellen scheinen, erheben sich gegen die Richtigkeit der bisherigen Argumentation.

Zieht man in Betracht, daß einerseits auch Markus in seinem Evangelium die Geschichte der neutestamentlichen Verkündigung zur Durchführung bringt (vgl. hierzu Klostermann, a. a. O., S. 5 ff., 11 ff.) und daß auch er für Heidenchristen schreibt, so wird die vorangegangene Beweisführung durch das doppelte Bedenken gedrückt, warum nicht auch Markus (mit Rücksicht auf den Plan und auf die Empfänger des Evangeliums) die Lc. 21, 20—24 vorliegende Weissagung aus der Tradition ebenso wie Lukas aufgenommen und die für Heidenchristen unverständliche Weissagung von dem *βδέλγμα τῆς ἐρημώσεως* ausgelassen hat. Das Bedenken ist um so gewichtiger, als auch er, wie wir oben, S. 75f. sahen, auf seine heidenchristlichen Leser Rücksicht nimmt.

Der erste Teil der Frage beantwortet sich mit der Erwägung, daß Lukas unter allen Evangelisten am eingehendsten die Tradition durchforscht hat; an die große Zahl der ihm eigentümlichen Stoffe sei erinnert. Markus hat die Sonderweissagung, die Lc. 21, 20—24 und 19, 43 f. vorliegt, aus der Tradition nicht aufgenommen, weil er sie nicht kannte. Er hatte nicht das reiche Quellenmaterial des Lukas zur Verfügung.

Schwerwiegender ist der im zweiten Teil der Frage ausgesprochene Einwand. Er findet seine Erledigung nur durch die Annahme, daß sich Markus in dem Bericht von der eschatologischen Rede in seinen Hauptzügen an die Lehrvorträge des Petrus — womit die Anlehnung an den Matthäusbericht nicht unvereinbar ist — angeschlossen hat (vgl. die bekannte Papiasstelle Eus. h. e. III, 39, 15). Daß aber der judenchristliche, in alttestamentlichen Anschauungen sich bewegende Apostel Petrus von einer Weissagung Jesu, die ganz auf der danielischen Apokalyptik fußte, geschwiegen haben sollte, ist ebenso undenkbar wie das gerade Gegenteil psychologisch notwendig ist.

So läßt sich die Annahme festhalten, daß Lukas mit Rücksicht auf den Plan und auf das Interesse und das Verständnis der Empfänger seines Evangeliums die Verse 20-24 in Verbindung mit den Versen 12-19 in die eschatologische Rede eingefügt und die Parallelverse bei Markus übergangen hat.¹⁾

V. Die äußere Veranlassung zu der Aufnahme der Weissagung von der Zerstörung Jerusalems (vv. 20—24).

Neben dem letzten Versuche, durch innere Gründe die lukanische Einschaltung erklärlich zu machen, bleibt die Annahme wahrscheinlich, daß schließlich eine bestimmte äußere Veranlassung für die Aufnahme gerade dieser aus der Tradition geschöpften Weissagung entscheidend gewesen sein muß.

Nach dem Beispiele derjenigen Kritiker, die in der inzwischen eingetretenen Zerstörung Jerusalems die Erklärung für die Einschaltung (bzw. Veränderung) der verhandelten Weissagung erblicken, empfiehlt es sich, die der Abfassung des Lukasevangeliums vorangehenden Zeitverhältnisse ins Auge zu fassen. Nach dem in der Frage der Abfassungszeit der Apostelgeschichte von uns gewonnenen Ergebnis können nur solche vor dem Jahre 63 in Betracht kommen. Vergewärtigen wir uns die Situation in Rom kurz vor der Abfassung des lukanischen Geschichtswerkes.

Das Evangelium war von Jerusalem nach Rom gedrungen. Stets hatte sich Paulus auf seinen Missionsreisen zuerst an die Juden gewandt — auch noch in Rom, drei Tage nach seiner Ankunft. Er hatte den Vertretern der römischen Judenschaft aus dem Gesetz und den Propheten den Schriftbeweis geführt, daß Jesus der Messias sei. Die im letzten Kapitel der Apostelgeschichte vv. 17—18 berichtete Episode gibt über den Erfolg seiner Rede Aufschluß: *ἐπαχύνθη ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου καὶ τοῖς ὡσὶν βαρέως ἤκουσαν, καὶ τοῖς ὁρθαλοῖς αὐτῶν ἐκάμ-*

¹⁾ Vgl. hierzu Zahns Hypothese (II, S. 441), daß in der Rücksichtnahme auf Theophilus, als einen noch außerhalb der Gemeinde stehenden Mann, dem das Verständnis für das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* fehlte, die Übergehung der Weissagung Mr. vv. 14ff. begründet sei.

μυσαν· μή ποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσονται αὐτούς.

In der Ablehnung des Evangeliums auch seitens der römischen Synagoge erblickte Paulus einen Fingerzeig Gottes: er predigte in den zwei Jahren seiner Gefangenschaft das Evangelium auch den Heiden.

Ein Schluß liegt nahe. Die Erkenntnis, daß das jüdische Volk als solches sich dem Evangelium verschloß und in seinem Unglauben verharrte, veranlaßte den Gefährten des Apostels Paulus, die aus der Tradition aufgenommene Weissagung (Lc. 19, 41—44 und 21, 20—24), in der dem jüdischen Volke die Zerstörung Jerusalems als Gericht für die Verwerfung des Messias angedroht wurde, der Welt mitzuteilen und in ihr zugleich dem Judentum warnend zuzurufen, daß der Beginn der *καιροὶ ἐθνῶν* nahe sei.

Daß er die Weissagung in den Zusammenhang der eschatologischen Rede stellte, ist verständlich. Alles dreht sich in der litterarischen Umgebung dieser Rede um den Messiasanspruch Jesu, der den Inhalt seines *εὐαγγελιζεσθαι* bildete. Das jüdische Volk verweigert ihm seine Anerkennung. Dieser Verstocktheit gegenüber spricht er in der Rede, in der er sich recht eigentlich als den Messias bezeichnet und bekundet, jene Drohweissagung aus, die dem Volke das Strafgericht über seinen Unglauben in Aussicht stellt. Ob Jesus diese Weissagung im Zusammenhange mit der eschatologischen Rede ausgesprochen hat, bleibt dahingestellt. Für Lukas genügte die Situation ihrer ganzen Umgebung, um sie hier einzuschalten. Der gleiche Anfang (*ὅταν δὲ ἴδῃτε*), andere Wort- und Gedankenberührungen mit der Parallelweissagung Mr. vv. 14 ff. (*ἐρήμωσις, τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη, οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* u. ä.) mögen ihn zur Aufnahme der Weissagung gerade an dieser Stelle mitbestimmt haben. Die Weissagung fand am Schluß der Apostelgeschichte ihre Beleuchtung in den eindringlichen Worten des Paulus an die Vertreter der römischen Synagoge: *γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπειλάη τοῦτο τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ· αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται* (AG 28, 28).

§ 4.

Das Ergebnis.

Die eigentümliche Fassung der eschatologischen Rede Jesu bei Lukas (21, 5—36) kann so wenig als Gegeninstanz gegen die Ansetzung der Apostelgeschichte im Frühjahr des Jahres 63 ins Feld geführt werden, daß sie vielmehr ein wichtiges Moment der Bestätigung für unser Ergebnis enthält. Nicht nur besteht kein Grund, aus der eigentümlichen Form der Weissagung auf die inzwischen eingetretene Zerstörung Jerusalems zu schließen, sondern es läßt sich sogar zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit erheben, daß die Rücksicht auf den Plan des Evangeliums und auf das Interesse und das Verständnis der heidenchristlichen Leser den inneren Grund und daß die Abweisung des Evangeliums von seiten der römischen Synagogenvorsteher die äußere Veranlassung für Lukas gebildet haben, die bei Markus vorliegende Weissagung Jesu von dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* wegzulassen und die aus der Tradition aufgenommene Weissagung Jesu von der Zerstörung Jerusalems an ihre Stelle zu setzen.

Aus dieser Erwägung läßt sich folgern, daß Lukas sein Evangelium nahezu abgeschlossen hatte, als er mit Paulus nach Rom kam. Hinreichende Muße zur Sammlung des Stoffes und zur Ausarbeitung des Evangeliums hatte er während der zweijährigen Gefangenschaft des Paulus in Caesarea. In Rom dürfte er nur die letzte ordnende oder umgestaltende Hand angelegt haben. Seine eigentliche schriftstellerische Tätigkeit in Rom galt der Anfertigung des zweiten Teiles seines Geschichtswerkes. Auch zu der Apostelgeschichte wird er den Stoff in der Hauptsache in Caesarea gesammelt haben.

Seine ersten Bemühungen um die Gewinnung wertvollen Quellenmaterials — sowohl für das Evangelium wie für die Apostelgeschichte — reichen natürlich noch in frühere Zeiten zurück.

Wir dürfen also annehmen, das die Herausgabe des Evangeliums im Verlaufe, vielleicht schon am Anfang der AG 28, 30 erwähnten *διετία* erfolgte, d. h. vielleicht im Jahre 61 oder spätestens 62. Zwischen der Absendung des Lukasevangeliums und der Absendung der Apostelgeschichte an Theophilus nach Antiochia liegt also ein Zeitraum von 1—2 Jahren.

Dieses Ergebnis wird durch eine Beobachtung bestätigt. Als Lukas sein Evangelium herausgab, stand Theophilus als christlich interessierter Heide noch in loser Beziehung zur christlichen Gemeinde¹⁾: Lukas widmet seine erste Schrift der „Excellenz Theophilus“ (*κράτιστε Θεόφιλε*, Lc. 1, 3). Ein bis zwei Jahre später lautet die Anrede in seiner zweiten Schrift „lieber Theophilus“ (*ὦ Θεόφιλε*, AG 1, 1). Der Empfänger ist wahrscheinlich inzwischen durch die Taufe in die Brudergemeinschaft der Christen aufgenommen worden.

Das gewonnene Resultat ist für die Ansetzung der synoptischen Evangelienlitteratur überhaupt von entscheidender Bedeutung. Von den Quellen, auf die Lukas bei der Abfassung seines Evangeliums zurückgegangen ist, ist uns mit Sicherheit eine bekannt: das Markusevangelium. Da dieses nach unserer Auffassung von der synoptischen Frage das Matthäusevangelium zur Voraussetzung hat (Zahn), so folgt, daß die synoptischen Evangelien bis zum Jahre 61 oder 62 fertiggestellt waren. Die synoptische Evangelienlitteratur ist also ein Menschenalter nach dem Tode Jesu zum Abschluß gelangt.

Die römische Gemeinde, die schon in den fünfziger

¹⁾ So auch Zahn, Einleitung, II, S. 365 f. Daß Lukas einem christlich interessierten Heiden einen Blick in die Geheimnisse der beiden ersten Kapitel seines Evangeliums gewährt, kann nicht anstößig erscheinen. Die Erzählung von der Sendung des Engels Gabriel (Lc. 1, 19) war sicher auch für einen Leser verständlich, dem Dan. 8, 16 und 9, 21 unbekannt war (gegen Haußleiter, Der Missionsgedanke im Evangelium des Lukas, Barmen, 1904, S. 8 f.).

Jahren durch ihre politische Lage die Aufmerksamkeit des Heidenapostels auf sich zog, hat nicht nur in den Jahren 61—63 den gefangenen Paulus in Rom gesehen und nicht nur das Martyrium des Paulus (i. J. 67) erlebt, sondern auch wichtige litterarische Erzeugnisse im Anfang der sechziger Jahre aus ihrer Mitte hervorgehen sehen: das zweitheilige Geschichtswerk des Lukas in den Jahren 61—63 und den 1. Petrusbrief i. J. 64. Die Anfänge der Entwicklung, durch die Rom zum Mittelpunkt der christlichen Kirche wurde, liegen — litterarisch-geschichtlich betrachtet — bereits in den sechziger Jahren beschlossen.

Druck von Reinhold Berger, Lucka S.-A.

53909

Koch, Heinrich

226.6R

K 81

Die abfassungszeit des

226.6R

K 81

0

53909.



T3-BRL-518